



UNIVERZITET U NOVOM SADU  
FILOZOFSKI FAKULTET  
ODSEK ZA FILOZOFIJU

# **PLATONOV POJAM EROSA**

**DOKTORSKA DISERTACIJA**

Mentor: Prof. dr Željko Kaluđerović

Kandidat: Željka Ališić

Novi Sad, 2016.

**UNIVERZITET U NOVOM SADU  
FILOZOFSKI FAKULTET**

**KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA**

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Željka Ališić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Dr Željko Kaluđerović, vanredni profesor, Odsek za filozofiju
Naslov rada: NR	Platonov pojam Erosa
Jezik publikacije: JP	Srpski jezik
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	AP Vojvodina
Godina: GO	2016
Izdavač: IZ	Autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Novi Sad, Dr Zorana Đinđića 2

Fizički opis rada: FO	4 poglavlja / 279 stranica / 133 reference
Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Antička filozofija
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Ljubav, Bog Erot, mitologija, Sokratov pojam Erosa, Platonov pojam Erosa, savremene interpretacije
UDK	
Čuva se: ČU	Biblioteka Filozofskog fakulteta u Novom Sadu
Važna napomena: VN	Nema
Izvod: IZ	Orfičko učenje o bogu Erotu. Bog Erot u starogrčkoj mitologiji i njegovo predstavljanje u Hesiodovoj <i>Teogoniji</i> , Saffinoj poeziji i Aristofanovoj komediji <i>Ptice</i> . Dokazivanje da je Platonov pojam erosa “conditio sine qua non” filozofije kao filozofije. Doktorska disertacija prikazuje razvoj pojma Erosa iz mitologije i poezije preko interpretacija Presokratovaca do Platonovog pojma erosa. Ovaj pojam je presudno uticao na hrišćanstvo kao i na celokupnu filozofiju Zapada. <i>Ključne reči</i> : Sokratov pojam erosa, Platonov pojam erosa, savremene interpretacije pojma, veza antičkih i savremenih interpretacija.
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad  
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	RhD Code
Author: AU	Željka Ališić
Mentor: MN	Željko Kaluđerović, Associate professor Department of philosophy
Title: TI	Plato's concept of Eros
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	eng. / srp.
Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	Novi Sad
Publication year: PY	2016
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	Novi Sad, Dr Zorana Đinđića 2

Physical description: PD	Four chapters/279 pages/133 references
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	Ancient Greek philosophy
Subject, Key words SKW	The Love, God Eros, The old Greek mythology, Socrates`s concept of Eros, Plato`s concept of Eros, contemporary interpretations
UC	
Holding data: HD	
Note: N	
Abstract: AB	<p>Orfic teaching about god Eros. God Eros at the Ancient mythology and his representation in Hesiod`s <i>Theogony</i>, Sappho`s poetry and Aristophanes`s comedy <i>The Birds</i>. Proving that Plato`s concept of Eros is “conditio sine qua non” philosophy like philosophy. Doctor`s thesis shows the progress concept of Eros from the mythology and poetry through Presocratic interpretations to the Plato`s concept of Eros. This concept is fundamental for the Christianity and for all forms of philosophy in Western World.</p> <p><i>Key words:</i> Socrates`s concept of Eros, Plato`s concept of Eros, Contemporary interpretations of Concept, Link between Ancient and Contemporary Interpretations.</p>
Accepted on Scientific Board on: AS	
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	<p>president: member: member:</p>

*“Erot stvara među ljudima mir, i glatku pučinu morsku,  
i tišinu bez vetra, i odmor i sanak u tuzi.”*

*Platon “Gozba” (XIX, 197c)*



The Statue of Eros by Sir Alfred Gilbert, London

*Posvećeno mom ocu, koji je iskreno i podsticajno,  
verovao u mene.*

## SADRŽAJ:

1. UVOD	
1.1. Bog Erot u starogrčkoj mitologiji .....	7
1.2. Mitologija i filozofija .....	18
1.3. Značaj Erota za filozofiju .....	56
2. PLATONOV POJAM EROSA	
2.1. Sokratovo shvatanje Erosa.....	67
2.2. Razlika Sokratovog i Platonovog pojma Erosa.....	86
2.3. Eksplikacija pojma i njegovo značenje za filozofiju.....	99
3. TUMAČENJA PLATONOVOG POJMA EROSA	
3.1. Značenje Platonovog pojma Erosa.....	183
3.2. Savremene interpretacije pojma Erosa.....	214
3.3. Veza antičkih i savremenih interpretacija pojma erosa.....	242
4. ZAKLJUČAK.....	264
5. LITERATURA.....	273



## IZVOD

**Rezime:** Predmet istraživanja je značaj Platonovog pojma ερως-a u istoriji filozofije. Orfičko učenje o bogu Erotu i tumačenje značaja predstave boga Erotu u starogrčkoj mitologiji. Predstava boga Erotu u Hesiodovoj *Teogoniji*, Sapfinoj poeziji, Aristofanovoj komediji *Ptice*. Filozofska analiza Orfejevog i Narcisovog ερως-a. Prikazivanje razvoja pojma ερως-a u Heraklitovoj, Parmenidovoj i Empedoklovoj filozofiji i njegovo daljnje razvijanje u Sokratovoj i Platonovoj filozofiji. Određenje pojma ερως-a u Sokratovoj filozofiji preko metode ελεγχος-a. Prikazivanje razlike Sokratovog i Platonovog pojma ερως-a, Platonova παιδεια i osnivanje Akademije. Ekspozicija pojma ερως-a u Platonovim delima *Gozba* i *Fedar*, kao i Ksenofontovom delu *Gozba*. Transformacija mitološkog boga Erotu u demona Erotu Platonove filozofije. Ερως kao vodič duša do najviše Ideje Dobra. Tumačenje Platonovog pojma ερως-a u razlici sa αγαπη, hrišćansko modificiranje pojma ερως-a. Teološke i filozofske recepcije ovog pojma i njegovo suštinsko značenje za filozofiju. Jezičke nijanse u tumačenju, prikaz promene tumačenja pojma u istoriji filozofije. Pojam sublimacije u teološkom i filozofskom smislu. Uticaj filozofskog ερως-a u duševnom preobražaju, filozofija kao proživljeno iskustvo ljubavi. Savremene interpretacije pojma ερως-a, današnja aktuelnost ερως-a u znanostima, kao i u obrazovnom procesu. Obrazovanje zasnovano na ερως-u. Razlika obrazovanja zasnovanog na erotskom elementu i običnog školovanja.

**Ključne reči:** Bog Erot, antička mitologija, Hesiod, Aristofan, Heraklit, Parmenid, Empedokle, Sokratov ερως, Platonov ερως, savremene interpretacije pojma.

## ABSTRACT

**Abstract:** The research topic is the importance of Plato's concept of Ερωϑ in the history of philosophy. Orphic doctrine about God Eros and its interpretation of the character plays in ancient Greek mythology. The god Eros in the Hesiod's *Theogony*, Sappho's poetry and Aristophanes's comedy *The Birds*. Philosophical analysis of Orpheus's and Narcissus's ερωϑ. Showing the development of the concept of ερωϑ in Heraclitus's, Parmenides's and Empedocles's philosophy and its further development in Socrates's and Plato's philosophy. The definition of ερωϑ in the Socrates's philosophy through method of ελεγχος. Showing differences of Socrates's and Plato's concept of ερωϑ. Plato's παιδεια and the establishment of the Academy. The exposure concept of ερωϑ in the works of Plato's *Symposium* and *Phaedrus*, also in the Xenophon's *Symposium*. The transformation of the mythological god Eros into demon Eros in Plato's philosophy. Ερωϑ to guide souls to the highest Idea of the Good. Interpretation of Plato's concept of Ερωϑ in difference with αγαπη, Christian modifying the concept of Ερωϑ. The theological and philosophical receptions of this concept and its essential meaning for the philosophy. Linguistic nuances of interpretation, see the changes in the interpretation of the history of philosophy. The concept of sublimation in the theological and philosophical terms. The influence of philosophical ερωϑ in mental transformation, philosophy as a lived experience of love. Modern interpretations of the concept of Ερωϑ, the present actuality of Ερωϑ in the sciences as well as in the educational process. The education based on Ερωϑ, and difference education based on the erotic element and ordinary schooling.

**Key words:** The God Eros, Ancient mythology, Hesiod, Aristophanes, Heraclitus, Parmenides, Empedocles, Socrates's ερωϑ, Plato's ερωϑ, contemporary interpretations of Ερωϑ.

## UVOD

### 1.1. BOG EROT U STAROGRČKOJ MITOLOGIJI

Ljubav je, sa jedne strane večna tema filozofije, bilo da se radi o antičkoj filozofiji, bilo o savremenoj, čemu smo svedoci u istoriji filozofije, dok je sa druge strane pojam Ερως-a, ono uvek aktuelno filozofije, posebno zbog Platonove filozofije. Nekom bi moglo izgledati da nema „aktuelnosti“ u ovom pojmu, jer su o njemu „sve“ već rekli starogrčki filozofi, kao i kasnije generacije filozofa, a da se i ne pominju pesnici i književnici kroz svetsku istoriju književnosti kada je u pitanju ljubav kao fenomen.

Ono što zatamnjuje značenje termina Ερως-a je, sa jedne strane, i njegova svakodnevna upotreba kojom izgleda kao da svi shvataju šta se njime misli, a pogotovo se u slučaju „platonске ljubavi“ uvek „podrazumeva“ šta ona znači, što zahvaljujemo romantičarskoj tradiciji i to samo već zbog prideva „platonска“, naravno bez proučavanja Platonove filozofije. O ljubavi postoji napisan i silan broj književnih i poetskih dela, što samo još više zbunjuje jer je ljubav u književnim i poetskim delima najčešće umetnički prikazana, a vrlo retko i filozofski, kao što je slučaj u genijalnim izuzecima, u Geteovom delu *Izbor po srodnosti* ili u delu *Braća Karamazovi* Fjodora Mihajloviča Dostojevskog. Uz to se postavlja i pitanje zašto je baš ljubav kao fenomen koji je toliko taman, a opet, iako je taman, sve ove vekove toliko bitan, čak suštinski bitan za celokupnu filozofiju i umetnost? Neko će se pitati kakve uopšte ljubav ima veze sa racionalnim tumačenjem sveta, sa filozofijom, ona joj je suprotna jer je iracionalna, pa zašto onda postavljati pitanje o Erosu, odnosno kako se uopšte mogu pojam *erosa* i pojam *logosa* postavljati u istu ravan?

Ili može se postaviti i pitanje zašto su već pojedini starogrčki filozofi postavljali pojam *erosa* i pojam *logosa* u istu ravan?! „...Kao što znamo, u antičkoj Grčkoj, ljubav je bila u suštini eros, sila koju ovaj pojam ima, teži da se objektivizuje, moć ove autonomne prirode erosа je takva da se piše sa velikim

slovom E, što je dovoljno, u modernoj upotrebi pojma, da izrazi njegovu božansku prirodu. Ako je Ljubav bila viđena kao antropomorfno božanstvo, onda bi je trebali studirati kao semiotičkog činioca, sa posebnim simboličkim kvalitetima i u smislu posebnih načina mišljenja i delovanja koja ona proizvodi, usred sila koje je dovode u igru, i morali bi je povezati sa dobrobitima njene delatnosti i mrežom društvenih i simboličkih odnosa u koje je ona uključena, kao i svaku njenu seksualnu ulogu i polnu funkciju koja se ustanovljava u situacijama suprotnosti i sukoba (prev. Ž. Ališić).“<sup>1</sup>

Takođe smo i svedoci da različite primere ljubavnih situacija kao i razvoj ljubavnog fenomena prikazuje do današnjeg dana, najuverljivije i najlepše dramska umetnost, a za njom ne zaostaje ni poezija ni likovna umetnost te danas pogotovo i filmska umetnost, pa prema tome, zašto uopšte pokušavati filozofski odrediti pojam Erosa?! Odgovor na ovo pitanje leži, sa jedne strane, u večnoj aktuelnosti ovog filozofskog pojma, koja je započela sa pesnikom Hesiodom, u VII veku pre nove ere, da bi zatim veliki starogrčki filozofi - Heraklit, Parmenid i Empedokle, ovaj pojam Erosa oblikovali u jedinstvenom značenju za celinu filozofije, te je ovaj pojam filozofski kulminirao u Platonovoj filozofiji, poprimivši večni εἶδος ili idejni smisao u njegovom najslavnijem delu *Gozba*.

Iz razloga tumačenja i pravilnog shvatanja značenja ovog pojma, neophodno ga je odrediti u razvojnom putu, od Hesiodovog doba do Platonovog pojma Erosa, pogotovo ga razgraničiti od hrišćanske verzije kao što čini i Singer koji kaže da „U trasiranju filozofske idealizacije, ja ću tretirati opštu hipotezu o ljubavi u Zapadnom svetu. Sugerišem da filozofija ljubavi proističe iz dva glavna izvora: sa jedne strane Platon, njegovi sledbenici i njegovi kritičari; sa druge strane, hrišćanstvo proizašlo iz Judaizma koje se stopilo sa grčkom filozofijom počevši sa Platonom. Ispod ova dva zasnivanja, međutim, postoji i nerazvijena masa urođenih ideja i o jednom i o drugom stavu kao i idealnoj ljubavi. Grčko i hrišćansko mišljenje je neizmerno promenilo karakter ovih ideja (prev. Ž.

---

<sup>1</sup> Calame Claude *The Poetics of Eros in Ancient Greece*, translated by Janet Lloyd, Princeton University Press, Princeton, 1999, 1.

Ališić).<sup>2</sup> Ovim dosledno izvedenim razgraničenjem dva izvora se može pokazati kako i zbog čega Platonovim određenjem pojma ερως-a nastaje pojam ljubavi koji danas civilizacija Zapada primenjuje na sve vrste „ljubavnog odnosa“ kao i hrišćansko αγαπη oblikovano opet Platonovim pojmom ερως-a, kao i naposljetku presudna važnost ovog pojma za celokupnu filozofiju i aktuelnost ovog pojma danas u XXI veku. Osim ovog prikaza, treba sagledati i razlike u tumačenjima ovog pojma u savremenim interpretacijama, kao i naglasiti uslozljavanje pojma i time omogućiti da se jasno pokaže razlika filozofskog mišljenja i njemu odgovarajućeg načina života, od svih ostalih oblika mišljenja i njima prikladnih načina života.

„Zadatak koji filozof ima da ispuni unutar jedne stvarne kulture oblikovane prema jedinstvenom stilu, ne može se jasno dokučiti iz naših stanja i doživljaja zato što ne posedujemo takvu kulturu. Samo kultura poput grčke kadra je da odgovori na pitanje o tom filozofovom zadatku, samo ona – kao što rekoh – može opravdati filozofiju uopšte, jer jedino ona zna i može dokazati zašto i kako filozof nije slučajni, bilo koji putnik što iskršava čas na jednoj, čas na drugoj strani.“<sup>3</sup>

Kada je kultura u jedinstvu sa filozofijom, kao u Staroj Grčkoj, onda filozofija nije slučajna, ono što su starogrčki filozofi mislili o Ερως-u, nisu slučajno mislili, te je time bilo nužno da vrhunac tog kulturnog razvoja i filozofije svetli upravo u Platonovom filozofskom tumačenju Ερως-a, kao i da ga čitamo u sistemskom periodu antičke filozofije. Ono što je zajedničko svim narodima, kao i ovde nama bitnim Starim Grcima je činjenica, da se putem mitologije izriču prvi stavovi o nastanku kosmosa, o poretku svih stvari u svetu, kao i prvi stavovi o ljubavi. Starogrčka umetnost u širokom rasponu preko pesništva, muzike, dramskih i likovnih umetnosti takođe interpretira ljubav i prikazuje to viđenje u umetničkim delima. Ono što je svakako uticalo na nastanak i značenje pojma Ερως-a je poezija, za starogrčki δημος, prvenstveno bitna Homerova i Hesiodova, što znači da su prve mitološke predstave boga Erota iskazane stihovima. Iz tog razloga je

---

<sup>2</sup> Singer Irving *The Nature of Love Tom 1*, University of Chicago Press, 2009, 42.

<sup>3</sup> Niče Fridrih *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, Grafos, Beograd, 1979, prev. Božidar Zec, 14.

neophodno pratiti razvoj mitološke slike boga Erota u poeziji, kao i kasnije u filozofiji, jer mi danas sve što nosi naziv „filozofsko“ dugujemo starim Grcima, jedino oni, mogu se sa Ničeom u celosti složiti i reći „...opravdavaju filozofa, jer jedino kod njih on nije kometa.“<sup>4</sup>

Homerova *Ilijada* i *Odiseja* se ne bave određenjem ovog boga jer nastaju u drugačijoj duhovnoj klimi, nastaju izvan starogrčkih bojotskih i dorskih kultova. Zato se i neću baviti Homerovom poezijom nego prvenstveno Hesiodovom, Sapfinom i kasnije Aristofanovom dramaturškom obradom boga Erota koje su u svom specifičnom izrazu odlučujuće za kasniji razvoj pojma. Da bi se odredio mitološki prikaz boga Erota u Hesiodovom shvatanju, mora se prvo naznačiti presudan uticaj orfizma u određenju ovog boga.

Hesiodova i Aristofanova predstava boga Erota je svakako nastala iz religiozno-duhovnog sadržaja orfizma, koji, već na prvi pogled, inicira pitanje kako je bilo uopšte moguće da baš *orfizam* bude široko prihvaćen u Heladi, *orfizam* koji je toliko suprotan grčkom duhu?!

Homerovski ideal agona i nepresušne životne radosti je u celosti suprotan orfizmu, jednom verovanju koje se zasniva na veri u život besmrtno duše, te iako orfizam nikada i nije uspeo da potisne domaću državnu olimpsku religiju (Stari Grci su bili izuzetni poštovaoci svoje tradicije), on je dosta uticao kako na narodna verovanja tako i na filozofe od Talesa do Platona, s tom napomenom da nijedan u ovom nizu filozofa do Platona nije odvojeno ispitivao ove orfičke norme ljudskog života i vrednosti duše koje iz tih normi proizilaze, kao što to čini Platon u delu *Fedon*, pa su ga filozofi uglavnom prihvatili, a u celosti ga je prihvatio Pitagora koji ga je usavršio unutar svoga Bratstva i koji je zbog toga zaista jedinstven primer starogrčkog filozofa.

Za prve mitološke predstave boga Erota zato je izuzetno bitan upravo *orfizam* jer iz njega izrasta mit o Orfeju i Dionisu koji su u celini odredili suštinu životnog principa ili ερωσ-α mitologije kojeg je usvojio starogrčki δημος i zato je moguće

---

<sup>4</sup> Ibid.

pratiti dalje razvoj ovog pojma koji će u Platonovoj filozofiji poprimiti značenje vodećeg principa u saznanju i upravo time baš Platon, a ne Aristotel, omogućava da se iskristališe Ερως u temelju mišljenja kao mišljenja.

„Orfički kult je nastao u Trakiji, odakle je prešao u Grčku i izvršio utjecaj na religiozna shvatanja Pitagore, Empedokla i Platona. Prema kultu, Orfej, kao osnivač te sekte – bio je tračko božanstvo, a prema predanju i priči izvrsni pjevač, koji je svojim pjevanjem i sviranjem okupljao u slozi čak i životinje. Orfeju se pripisuje da je osnovao Dionisove misterije, tj. kult Dionisa ili Bakha (lat. Bacchus) koji je Homeru još potpuno nepoznat.“<sup>5</sup> Orfej kao izvrsni pevač, kao mitološka ličnost koja je osnovala Dionisove misterije je izuzetno značajan, kao što se pokazuje kasnije filozofskom analizom, te je ovde dovoljno naglasiti da je Orfej odigrao presudnu ulogu u antičkoj kulturi, jer da bi se uopšte mogao uticaj ovih misterija i boga Dionisa proceniti u celini, mora se napraviti osvrt na Ničeovo tumačenje, koji je jedan od najvećih znalaca Dionisovog uticaja, te biva merodavno, kada Niče o Dionisu ističe: „Da bi se, dakle, dioniska sposobnost jednog naroda mogla pravilno oceniti, morali bismo pomisliti ne samo na muziku tog naroda, nego isto tako nužno na njegov tragički mit, kao na drugog svedoka te sposobnosti. Pri ovom najbližem srodstvu između muzike i mita treba, dakle, na sličan način pretpostaviti da će s izrođavanjem i izopačavanjem mita biti povezano i zakržljavanje muzike; u slabljenju mita uopšte dolazi do izraza i popuštanje dioniske sposobnosti.“<sup>6</sup> U mitu o Orfeju nalazimo specifično jedinstvo koje po prvi puta oblikuju tragički mit i muzika, „u dioniskoj podzemno dubokoj osnovi sveta, u svesti ljudske jedinice sme da prodre samo tačno onoliko koliko apolonska snaga ozaravanja i preobražavanja može opet da savlada, tako da su ta dva umetnička nagona primorana da svoje snage razvijaju u strogoj uzajamnoj srazmeri, po zakonima večite pravde.“<sup>7</sup> Niče navodi i da je baš dionizijsko načelo zajedničko materino krilo muzike i tragičkog mita. Ova dionizijska pranaslada života kao prekomernost ili suvišak životne snage nalazi svoj izraz prvenstveno u

---

<sup>5</sup> Bošnjak Branko *Grčka filozofija – od prvih početaka do Aristotela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956, 23.

<sup>6</sup> Niče Fridrih, *Rođenje tragedije iz duha muzike*, Grafos, Beograd, 1979, prev. Božidar Zec, 209.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 211

ditirambu „U dioniskom ditirambu čovek se podstiče na najviše pojačanje svih svojih sposobnosti za simbole; nešto još nikad ne proosećano probija se tražeći da dođe do izraza...“<sup>8</sup> Novi dionizijski kult kojeg su Stari Grci doživljavali kao ogromnu titansku ili varvarsku snagu, u početku im i biva nešto varvarsko, nešto potpuno strano, da bi postepeno preko misterija i kulta, Stari Grk osetio u toj snazi nešto mnogo više.

Čitavo ljudsko postojanje počivalo je na skrivenoj dionizijskoj osnovi patnje i saznanja, te shvatajući tu istinu, Stari Grci su „titansko“ i „varvarsko“ oplemenili i prihvatili isto tako kao i apolonsko. Sve ono estetski lepo u antičkoj umetnosti, Niče zaključuje, nastaje zahvaljujući ovoj helenskoj intuiciji prihvatanja boga Dionisa, jer se bog Dionis kao najdublji nagon života ili večnost života, sa Heraklitom zajedno možemo izreći, neprestano menja i time preobražava stvarnost kao podzemna snaga života, a time je on u stvari, frejdovski rečeno, nagon za životom ili ερωσ izražen mitološkom slikom koji još nije zadobio filozofski pojmovni εἶδος.

Da bi uticaj orfizma na mitološke predstave božanstava, a u ovom slučaju boga Dionisa, bio što vidljiviji treba odrediti orfičko učenje o duši i njenoj seobi posle smrti, treba odrediti vrednost koju duša sada zadobija u odnosu na vrednost tela u starogrčkom shvatanju života, kao i prikazati „padanje“ homerske vrednosti tela u orfičku „čistotu“ duše. Mit koji određuje orfičko shvatanje duše kao besmrtnosti glasi: „Posle Faneta, Noći, Urana, Krona, Diva, došao je kao poslednji vladalac sveta Dionis, zvani Zagrej, sin Diva i Persefone, kome je Div još kao detetu namenio vladu nad svetom posle sebe. Zli Titani, koji, nagovoreni od ljubomorne Here, hoće ponovo da zadobiju vlast nad svetom, približe se malom i nežnom Dionisu i, da bi ga primamili k sebi, dadu mu igračaka i ogledalo. Dok se on igrao čigrom i loptom, razveseljavao se lepim hesperidskim jabukama a u ogledalu posmatrao svoj lik, oni ga napadnu i, naposletku, kada se on prometnuo u bika da bi im umakao, oni ga razderu u komade i progutaju. Samo srce boga Zagreja (tj. razderanog) spase boginja Atena. Divlje Titane, koji

---

<sup>8</sup> Ibid., 62



su progutali božje udove, Div sažeže svojim gromom i njihov pepeo rasturi na sve strane. Iz titanskog pepela nikao je nov ljudski rod. Otuda u ljudima ima dobre krvi, nebeske, kojoj je poreklo u Dionisu Zagreju, koga su progutali Titani, i zle, zemaljske, kojoj je poreklo u samom titanskom elementu. Spaseno srce Dionisovo odnese Atena Divu, i ovaj ga proguta. Iz njega, tj. iz Zagrejeva srca, koje je spasla Divova najmilija ćerka, proizađe nov Dionis, νεος Διονυσος, sin Diva i Semele, u kome Zagrej oživi ponovo.<sup>9</sup> Ovaj kult ubijenog i vaskrslog Dionisa se učvrstio u Korikidi, koje je bilo i ranije sveto mesto. „Mit o palingenezi mogao je biti pojačan lokalnim predanjima o Potopu, Deukalionu i Piri. Taj Dionis koji se ponovo rađao kao Zagrej bio je tebanski Dionis, sin Zeusa i Simele.“<sup>10</sup> Mitološka predstava ponovo rođenog Dionisa je u celini nova u odnosu na starog boga Dionisa, jer to više nije stari trački bog Dionis, samo bog orgijastičnih svetkovina, grožđa i vina, nego je Dionis Spasitelj, nov Dionis, koji čoveka koji nosi nasledni greh titanskog porekla „izbavlja“ iz tog greha. Sada na scenu stupa shvatanje da je telo nečisto, osuđeno na zemaljsku patnju zbog titanskog elementa, a da je duša božanske čistote i nebeske vrline zbog dionizijskog elementa, te ovo shvatanje sa vremenom, kao što na žalost, svako učenje koje pronade sigurno uporište u ljudskom duhu posvećenika, postaje dogma.

No, iako se dogmatizovalo sa vremenom, treba istaknuti suštinu učenja koje se odnosi na oslobađanje orfičkog posvećenika tokom ovozemaljskog života i to tako da se on mora osloboditi titanskog pragreha, što jedino može učiniti ako ne robuje nagonima i telu nego da se što „čisti“ ili duševniji vrati bogu Dionisu, što i može učiniti zahvaljujući božanskom delu u čoveku preko životnog vazduha ili daha, najpreciznije - Ερωσ-α. Orfički stih koji to pokazuje nalazi se u odl. 37 K, iz sholiona uz Apolonija sa Roda III 26, gde je reč o Erosu kao sinu Hronovu i koji to nedvosmiselno izražava, koji glasi: αυταρ Ερωτα Χρονοσ και πνευματα παντ ετεκνωσεν. „Sholiast ovaj stih izrično navodi kao orfički. Ovde je Eros stavljen u red πνευματα, prikazan kao životni dah – kao što su životvorni i vetrovi, koji

---

<sup>9</sup> Đurić N. Miloš *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990, 27-28.

<sup>10</sup> Delkur Mari *Delfijsko proročište*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1992, prev. Mila Baštić i Anastazija Jadrijević, 188.

ulivaju dušu, prema orfičkim himnama, 71 i 28. Vidimo dakle da se životni princip koji je oličen u Erosu, prikazuje ujedno kao životni zrak i kao životni dah. I tako već najstariji Eros nosi u sebi sve elemente boga duše. A kao što se u metaforama zadržao vatreni karakter Erosa, zadržao se i Eros kao vetar, odnosno dah. U kasnijoj ljubavnoj poeziji ta slika se održala i dalje u čisto duševnoj oblasti.<sup>11</sup> Ni ekstazom ni kasnije smrću duša se ne može osloboditi tela, jer su to samo privremena oslobođenja duše. Vidimo da telo gubi u agonu sa dušom, homerski ratnički princip tela gubi u agonu sa orfičkom dušom, telo će ostati bez života u orfičkom učenju, dok će duša, životni dah postati jedini bitan životni princip.

Hrišćansko učenje će u celosti preuzeti ovo orfičko shvatanje besmrtnosti duše sa akcentom na Platonovoj interpretaciji duše, ali će u celosti odbaciti „seljenje“ duše posle smrti tela. Platonov pojam ερωσ-a će u hrišćanskom učenju postati αγαπη, što će svakako izvorno značenje ovog pojma najblaže rečeno sakriti.

Prema orfičkom učenju, koje je ovde bitno, posle smrti određenog tela, duša ponovo kruži, odnosno „ulazi“ u druga tela, da bi se posle svih seljenja iz tela, vratila sasvim očišćena kao blažena duša. „Učenjem o duši orfici se mnogo razlikuju od Homera. U njegovim epovima je život duše – kad se razdvoji od tijela, samo jadni život neke sjene, i ništa dobrog ne može u tome biti. Nigdje kod Homera nema izraza besmrtna duša (αθανατος ψυχη) kao kod orfika.“<sup>12</sup> Taj potpuni „pad“ homerske vrednosti tela u orfejsku „uzvišenu dušu“, pesnik Hesiod koji iako odrastao u tradiciji Homerove poezije, nedvosmisleno izražava u svojoj *Teogoniji*. Ova promena Hesiodovog shvatanja duše u odnosu na Homerovo shvatanje nije slučajna. Orfičko učenje je temelj Hesiodovog shvatanja, on po prvi put suprotno tradiciji Homerovog mitološkog prikazivanja duše, ustanovljava norme „života duše“ a te norme su načelo pravde i pravičnosti, načelo rada i zdravog nadmetanja uz stalno poštovanje mere. Da bi duša postala „čista“ tokom

---

<sup>11</sup> Rebac-Savić Anica *Predplatonaska erotologija*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1984, 87.

<sup>12</sup> Bošnjak Branko *Grčka filozofija – od prvih početaka do Aristotela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956, 25.

ovozemaljskog života, ona mora poštovati ova načela i samo održavajući sve navedeno, čovek održava i harmoniju tela iako nečistog i duše, kao celine. „Mesto početka tog religiozno-teozofskog pokreta, tok i način njegovog širenja ostaju nam skriveni. Atina je predstavljala središte orfičkog znanja; ali ne mora biti da je ono tamo i nastalo, kao ni mnogostruka težnja i delatnost u umetnosti, poeziji i nauci, koje su, od tog istog vremena, kao da ih je vukla kakva duhovna prinuda, počele da streme ka Atini kao zajedničkom središtu.“<sup>13</sup>

Atina je postala središte kako orfičkog tako i filozofskog učenja, a zajedničko i jednom i drugom je to da harmonija tela i duše koju treba uspostaviti u čoveku kao i da bi ta harmonija trajala, stvara obavezu u čoveku da tu harmoniju održava. Zato Hesiodova poezija daje jedinstvene smernice svakom čoveku, kako i zašto ovog učenja, te je njegova poezija prepuna baš ovih načela koja trebaju voditi dušu ka izbavljenju i očišćenju. „Očigledno uzimajući u obzir onu najstariju grčku teologiju koja je izražena u Hesiodovim pesmama, te orfičke teogonije su opisivale postanje i razvoj sveta iz nejasnih pranagona u jasno opisanu raznolikost jedinstveno uređenog kosmosa, kao povest dugog niza božanskih sila i likova, koji izlaze jedni iz drugih, savlađuju jedni druge, smenjuju se u obrazovanju sveta i vladanju svetom, obuhvataju svet, da bi ga nadahnutog jednim duhom i jednoga u svom beskonačnom mnoštvu, ponovo istisnuli iz sebe.“<sup>14</sup> Orfizam je kroz teogonije „obuhvatio svet“ da bi ga u tom jedinstvenom duhu ponovo istisnuo iz sebe, što znači da se pretpostavljalo da duša izvan tela otkriva svoju pravu prirodu. „U svakom slučaju, glavna svrha orfičkih propisa i obreda bila je da oslobodi dušu od „točka rođenja“, tj. od reinkarnacije u životinjski ili biljni oblik. Tako oslobođena duša još jednom postaje bog i uživa večito blaženstvo.“<sup>15</sup>

Ideja da je filozofija „očišćenje“ i način da se izmakne „točku rođenja“ je izražena u Platonovom delu *Fedon*, koje je najverovatnije bilo posvećeno pitagorejskoj zajednici u Flijuntu. Naravno da je Platon pokušao da izbegne puku

---

<sup>13</sup> Rode Ervin *Psyche*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1991, prev. Drinka Gojković (Prva knjiga), Olga Kostrešević (Druga knjiga), 256.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 260-261.

<sup>15</sup> Barnet Džon *Rana grčka filozofija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004, prev. Branimir Gligorić, 103.

„onostranost“ jer je u mitu o pećini zadao filozofima obavezu da se vrate u pećinu i pomognu zatvorenicima. Aristotel napominje da orfički posvećenici ne treba ništa da nauče, nego da iskuse i da budu dovedeni do određenog stanja duše.

Međutim, Stari Grci su na specifičan način interpretirali orfičko verovanje, a ta interpretacija proizilazi iz verovanja u spas duše kojeg donosi Orfej. Kod Homera svega toga nema, jer načelo pravde i pravednosti sprovode bogovi kako u *Ilijadi* tako i u *Odiseji*, nagrađujući i kažnjavajući junake koji su obavezno „prekršio mere“ kao Odisej ili Ahil. Kod Homera se ne može desiti da junak sam sebe može proceniti, niti da može primeniti načelo pravednosti na samoga sebe te niko to kod Homera i ne očekuje. Zato Homer bogove uvek prikazuje kao one koji donose pravdu ili meru neumerenim junacima, a to je i primereno homersko-agonskom ratničkom idealu. Za Hesioda je shvatanje pravednosti sasvim drugačije i ono proističe iz shvatanja rada. Za Hesioda je rad bitan, kao i „zdravo“ takmičenje, dok za Homera i njegove junake rad faktički ne postoji, a takmičenje u njihovim životima je sve drugo samo ne „zdravo“. Međutim, budući da su Stari Grci bili narod pun života, ni askezu (sa izuzetkom pitagorejskog bratstva) ne mogu sasvim sprovesti, niti ona može biti jako ozbiljna, zato je i najviši izraz te askeze u narodu bio povremeni prezir prema mesu kao hrani, to je njen najviši domet. Suština učenja orfizma je shvatanje da je telo „grobnica duše“, da se duša „prlja“ telom, kao i da je skrivila nekim „delovanjem“ boraveći u nekom telu tokom prošlog života, te je zato opet prešla u naredni, a greh se plaća dugotrajnim ovozemaljskim kruženjem.

Pojmovi „čistote“ odnosno „krivice“ duše kao i njena besmrtnost u kruženju zemaljskim telima, predstavljaju izrazite novine za helenski duh u VII veku pre nove ere, tako i za pesnika Hesioda. Zato njegovo shvatanje stoji u direktnoj suprotnosti sa dotadašnjim helenskim shvatanjem, „čistoća“ duše je kako u orfizmu tako i kod Hesioda uslovljena životom tela i njegovim delima iz prošlih života. „Orfički pokret je bio opozicija prema dotadašnjoj religiji i aristokraciji, a širio se među siromašnim slojevima društva. To mističko vjerovanje je svakom garantiralo, tko se u njega posveti, da će bolje proći u podzemnom svijetu, gdje će biti izvršena opća pravednost i nitko neće ostati nekažnjen. Ta odmazda ili

nagrada nije mogla biti izvršena na tijelu, koje brzo propada, dakle, ono nije moglo izvršiti to očekivanje, pa je stoga prenijeto na dušu. Za razliku od Homera i Hesioda, orfici su sa svojim učenjem istupali kao s dogmom, u koju su posvećeni morali vjerovati.<sup>16</sup> Zajedničko kasnijoj hrišćanskoj religiji i orfizmu je to što nalaze najviše uporišta u širokim narodnim slojevima, oni su zbog teškog i neizvesnog života prihvatili orfizam iz razloga da će makar u podzemnom svetu proći bolje postanu li orfici, kao i da niko od moćnika neće u podzemnom svetu ostati nekažnjen, što je pružalo nadu u bolji život posle smrti tela baš siromašnim slojevima i sve više se sa vremenom učvršćivalo. Orfizam u poeziji pesnika Onomakrita postaje toliko prisutan da sam Onomakrit uz podršku tiranina Pizistrata osniva orfički kult u Atini. Herodot isto svedoči o značaju Onomakrita tako što ga spominje kao pesnika u *Historiji* VII 6, kojem je Pizistrat poverio da sakupi Homerove stihove. Jasno je prema istorijskoj činjenici, koliko su ova dva pesnika, Onomakrit i Hesiod, bili u duhovnoj opoziciji prema Homeru, iako su Homerovi tradicionalni poetski naslednici.

Za Hesioda će ovo orfičko shvatanje *Erosa kao životnog daha koji uliva dušu*, postati presudno u smislu da je Eros najjači pokretački princip ili „životni dah“ na temelju kojeg tek biva moguće da duša „uđe“ u telo. U delu *Teogonija*, zato i nedvosmisleno ističe Hesiod, njegovo mesto i značaj za nastanak sveta, a upravo ova predstava i mesto boga Erota će i kod Aristofana zadobiti svoje dramsko značenje, kako bi napokon u filozofiji odigralo glavnu i odlučujuću ulogu.

„Ovde nemamo dovoljno prostora da prosuđujemo Platonovu teoriju ljubavi i njenu ulogu u intelektualnoj težnji. Ali dovoljno je za sadašnje ciljeve, setiti se, da presudno gledište te teorije uključuje erotsku vezu između stvari koje nisu iste, ali između kojih neki odnos potrebe postoji. Ideja je, grubo govoreći, da filozof prepoznaje radikalnu želju za mudrošću, koju on još ne poseduje (ideja „Lepote“ u *Fedru* i *Gozbi*, kao i „prvi prijatelj“ u *Lisiji*), i vrlina ove želje „porađa“ daljnju želju u pojedincima koji upotpunjuju njegovo vlastito intelektualno stanje i koji su

---

<sup>16</sup> Bošnjak Branko *Grčka filozofija – od prvih početaka do Aristotela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956, 25.

tako u mogućnosti da pomognu filozofu da ostvari svoj najviši domet kroz dijalektiku. Erotska privlačnost između različitih pojedinaca je, i između pojedinca i mudrosti, koju oni sprovode, tako temeljem konstruktivne dijalektike za Platona – koju precizno Platon nudi umesto eristike. Ovo bi, naravno, otišlo predaleko kad bi se predložilo kako je sve ovo Platon pripisivao Hesiodu. Zaista, Sokrat ide pravo na to da ponudi protivdokaz jake teze da ljubav postoji između različitog i različitog, za šta se Hesiod, poziva kao svedok. Ali Platon jasno pripisuje Hesiodu korisan doprinos za ovu celu teoriju (prev. Ž. Ališić).<sup>17</sup> Hesiodova *Teogonija* i Platonova kritička nastrojenost prema njegovom tradicionalnom shvatanju Erota su omogućile da Platon izoštri erotsku privlačnost kao temelj dijalektičkog metoda. U tom smislu se mora prikazati sa jedne strane Hesiodovo i Aristofanovo shvatanje boga Erota, a sa druge strane Platonovo koje će nedvosmisleno utvrditi sudbonosnost i primat erotskog za razvoj filozofije.

## 1.2. MITOLOGIJA I FILOZOFIJA

Hesiodovo i Aristofanovo shvatanje ovog boga, koje je temelj čitave antičke mitološke predstave boga Erota, biva najpreciznije prikazano u Hesiodovoj *Teogoniji* i Aristofanovoj komediji *Ptice*, te tim delima oni i utiču na starogrčki  $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$  i njegov  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ . Hesiod u *Teogoniji* govori o nastanku Haosa i Zemlje, a odmah posle njih nastaje bog Erot, koji predstavlja kosmičku ljubav, praprinicip stvaranja svih bića kako božanskih tako i ljudskih. Erot je večno živa kosmička sila ili „životni dah“ koji i sve elemente kasnije dovodi u ravnotežu kako na Zemlji, tako i među Olimpljanima, što znači da je prvotni i najbitniji princip:

„...Erot što no j' najljepši među besmrtnim bozim', koji udove ništi, a bozima i ljudima svim u grudima srce i razborit savlađuje naum.“<sup>18</sup>

Prvo što Hesiod jasno navodi je da je Erot najljepši bog, iako su i drugi bogovi lepi, Erot je najljepši. Ljubav je najljepša i ona je iznad i samog Zeusa, najveće moći u božanskom i ljudskom svetu, kao i njegove žene Here, simbola braka, jer

---

<sup>17</sup> Boys-Stones G. R. & Haubold J. H. *Plato & Hesiod*, Oxford University Press, New York, 2010, 20-21.

<sup>18</sup> Hesiod *Teogonija*, Oktoih, Podgorica, 2000, prev. Marko Višić, 54.

ljubav je lepša i bolja od bogova. Iz toga logično sledi, da život utemeljen na ljubavi predstavlja onu vrstu života koja je u svakom pogledu bolja i od samo političkog života (Zeus) kao i od privatnog ili bračnog života (Hera). Ova povezanost lepote i ljubavi („najlepši među besmrtnim božim“), kasnije ljubavi koja „vodi“ do Ideje Lepote ostaje u prvom planu, bez obzira da li se radi o Hesiodovoj poeziji ili Platonovoj filozofiji. Kad god kod Starih Grka bude u pitanju ljubav između smrtnika ili besmrtnika, a takođe i u vezama bogova i ljudi, Erot je taj koji *udove ništi*, ovom vrlo upečatljivom slikom, Hesiod nam kaže da ovaj bog deluje toliko snažno da imamo utisak kao da nemamo udove, a uvek ne samo ljudima, nego i bogovima *srce stavlja kao vodeće, a ono je takvo da savlađuje razborit naum*.

Već tokom VII veka pre nove ere, u *Teogoniji*, pesnik Hesiod baš boga Erotu postavlja na treće mesto, prvo nastaje Haos, zatim Geja a odmah iza njih Erot. Većina tumača Hesiodove *Teogonije* se slaže da se Hesiod služio ranijim teološkim spekulacijama, kao i Homerovim epovima. Barnet smatra da je Hesiod uprkos svojim namerama postao inovator. Hesiodova predstava boga Erotu u *Teogoniji*, koja je istovremeno i kosmogonija, ističe poriv za stvaranjem, pokretačko načelo, koje je uzrok nastanka svih bića. U filozofiji će Aristotel u *Metafizici* baš zbog nedorečenosti i nedovoljne razrade ovog pokretačkog načela, kritikovati Hesioda, jer nije iskoristio praprinicip kao što je Eros, a uveo ga je kao praprinicip i on je jedini duhovni princip zbog kojeg sve nastaje. „Moglo bi se naslutiti kako Hesiod bijaše prvi koji je za time tragao, ili pak tkogod drugi koji je kao počelo u bićima postavio ljubav ili želju, kao i Parmenid.“<sup>19</sup> Isto tako Aristotel dalje tvrdi da je Hesiod mislio kako u bićima mora biti prisutan nekakav uzrok koji pokreće i spaja stvari, te je taj uzrok za Hesioda Eros.

Zatim se i ne zna sigurno da li je baš Hesiod bio prvi koji je uveo Erosa kao arhe ili je to možda neko drugi učinio, navodi Aristotel. „Tako je, po Aristotelu, Hesiod, mada nejasno i nerazgovetno, bio prvi – ili barem među prvima – koji je nagovestio potrebu za načelom kretanja, jednim od uzroka iz

---

<sup>19</sup> Aristotel *Metafizika*, Globus, Liber, Zagreb, 1988, prev. Tomislav Ladan, 14.

Stagiratinove četvorovrsne tipologije uzroka. Analize pokazuju da se uticaj Hesiodovog shvatanja Erosa može prepoznati i u Empedoklovom poimanju Ljubavi (Φιλία), jednom od dva tzv. idealna principa. Neki komentatori čak tvrde da je pozicija Ljubavi kod Empedokla jednostavno preslikana od one koju ima Eros kod Hesioda. Ako je prethodna tvrdnja i prenaplašena, nesumnjivo je da je Hesiodovo shvatanje Erosa dalo neobično bogate plodove u svom dugom hodu kroz istoriju filozofije.<sup>20</sup> Takođe se najveći broj tumača slaže da je Eros opisan u Hesiodovoj *Teogoniji* preuzet iz orfizma, što znači da Hesiod, iako prihvata orfizam, ipak interpretira boga Erotu u potpuno specifičnom smislu, koji samo još ukazuje na svoj orfički temelj. Manji broj tumača ističe da bog Erot iz kulta u Tespiji utiče na Hesiodovu *Teogoniju*. Najverovatnije je da su oba izvora uticala na nastanak predstave boga Erotu u Hesiodovoj *Teogoniji*.

Ono što nesumnjivo možemo utvrditi u slučaju Hesiodove *Teogonije*, jeste to da je bog Erot najbitniji *pokretački princip* svega postojećeg i baš zato je Aristotel bio u pravu kada je primetio da Hesiod nije precizno odredio Eros, a trebao je, ako je on praprinicip stvaranja božanskog i ljudskog sveta. Takođe se može na osnovu Hesiodovog predstavljanja boga Erotu u *Teogoniji*, prikazati veza sa Parmenidovim i Empedoklovim ερως-om. „Hesiodov Eros se, dalje, tretirao kao prva anticipacija eficientnog uzroka koji je, manje ili više, ostavio traga i na sličnim Parmenidovim (ερως) i Empedoklovim (Φιλία) domašajima.“<sup>21</sup> U svakom slučaju, prvobitna slika nastanka sveta je uslovljena bogom Erotom, odnosno za Hesioda bez Erotu nema ni nastanka bića. Ovde je neophodno naglasiti da u starogrčkom shvatanju *isključivo* bog Erot omogućuje nastanak bića.

To isto tako znači da u mitološkom smislu nikada bog Erot i biće nisu bili na suprotnim stranama, nema nikakvog rascepa, podvajanja, bilo kakve vrste razdvajanja između njih, da bi kasnije Eros hristijanizacijom polako zadobijao ovo značenje „odvojenosti“ kroz pojam αγάπη, (čovjek je beskonačno udaljen od Boga) i αγάπη će zato opstati kao jedina i božanska vrsta ljubavi koja je u isto

---

<sup>20</sup> Kaluđerović Željko, „Prvi „teolozi“ i učenje o uzrocima“, u: *Arhe, god. I, br. 2, Novi Sad 2004*, 13.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 19.



vreme i entelehija ljudskih bića zapadne civilizacije. „Od Hesioda počinje dakle značaj Erosa (odnosno postaje za nas vidan) dvostrukog i jedinstvenog, jedinstvenog u svome dvojstvu. Samo uvođenje duhovnog kosmičkog principa dobilo je još veći značaj time što je taj princip ujedno i čovečanski. U osnovnom jedinstvu nadličnog i ličnog, kosmičkog i čovečanskog Erosa smemo videti obećanje i prvo ostvarenje nedoglednih mogućnosti.“<sup>22</sup> Ovim izjednačenjem kosmičkog i čovečanskog Erosa u poeziji i spekulaciji postaje moguć neslućeno bogat razvoj čovečanskog Erosa za šta je dokaz lirika VI veka pr.n.e., kao što je i to dvojstvo već postalo važno za psihologiju ljubavi u poeziji (Sapfa), smatra Anica Savić-Rebac.

Ali najvažnije je upravo ovo najstarije dvojstvo, a to je dvojstvo nadličnog i ličnog Erosa u duhovnom pokretačkom principu stvaranja, kojeg bez Hesioda ne bi bilo. Ovim Hesiodovim prikazom boga Erosa je položen kamen temeljac za duhovne orijentacije erotskog elementa i *autentičan* spoj erotskog sa spekulacijom. Ovo je od nesagledive važnosti kako za razvoj filozofije, tako i za značenje erotskog u grčkom smislu. Od Hesioda do Platona ovaj spoj erotskog i spekulacije se sve više specijalizovao, da bi završno sa Platonom, pojam ερωσ-a postao završni kamen u jedinstveno večnoj i savršenoj antičkoj građevini ερωσ-a. Mi, današnji ljubitelji antičke filozofije, ipak imamo tu sreću i zavidnu mogućnost da sagledamo ovu večnu i savršenu građevinu pojma ερωσ-a iz različitih uglova, što je svakako u odnosu na prošlost mnogo bolja pozicija i mnogo značajnija mogućnost.

Pitanje koje iz navedenog nastaje je naravno, zašto je pesnik Hesiod baš boga Erosa, a ne bilo koje drugo božanstvo postavio kao trećeg po redu, a najbitnijeg po važnosti u *Teogoniji*, ili zašto je bog Erot toliko bitan za ovog starogrčkog pesnika?! Očigledno je da je već u Hesiodovom pesničkom prikazivanju nastanka bogova, bog Erot primarno božanstvo, jer on ima jedinstvenu ulogu da, sa jedne strane omogućava nastanak prvenstveno bogova, kao i da je onaj koji kasnije donosi bogovima, ako od njega budu dotaknuti,

---

<sup>22</sup> Rebac-Savić Anica *Predplatonska erotologija*, Književna zajednica Novog Sada, 1984, 51.

različite vrste blaženstava, a sa druge strane omogućava i nastanak ljudi, kojima donosi i sve vrste čulnih i intelektualnih blaženstava, pogotovo u vidu likovnih i poetskih najboljih umetničkih dela. Zato je starogrčki narod prihvatajući Hesiodovo učenje o nastanku sveta, u stvari priznao Erosa kao najbitnijeg boga, jer tek njegovom zaslugom i tek posle njega nastaju i Olimpljani i ljudi.

Ovo značenje Erosa za starogrčki narod može se bliže odrediti i Jungovom teorijom erosa: „Erotika je podozriva i biće uvek to, bez obzira šta za nju bude rekao bilo koji budući zakonodavac. Ona s jedne strane pripada prvobitnoj životinjskoj prirodi čoveka, koja će postojati sve dotle dok čovek ima animalno telo. S druge strane, međutim, ona je srodna najvišim oblicima duha. Ali ona cveta samo kada se duh i nagon nalaze u pravom skladu.“<sup>23</sup> U antičkoj Grčkoj je već u mitologiji na delu to da su duh i nagon u najvišem skladu, savršen prikaz tog sklada je poetska slika boga Erosa u Hesiodovoj *Teogoniji*, a visina duha antičke filozofije do Platona prikazuje upravo sazrevanje pojma ερωσ-a, te je zato i bilo moguće da erotika procveta u Platonovoj filozofiji u svom najvišem mogućem obliku.

Sve što postoji, Haos i Zemlja u poeziji, duh i nagon u filozofiji, svoj zakon ravnoteže pronalazi u prauzroku ερωσ-a, kako na opštem tako i na individualnom planu. Ako nema tog sklada, Jung ističe da nastaje razlog za bolest ili duševnu neravnotežu, odnosno neumerenost u jednom ili drugom, stvara gubitak na oba plana. Zato Hesiod već u mitološkoj formi prikazuje ovu ravnotežu Haosa i Zemlje koja se uobličava u Erotu, koji je filozofskim jezikom rečeno, Aristotelovo načelo kretanja ili pokretački uzrok nastajanja bića. On je pokretački princip koji omogućuje život (Hesiod) i kasnije brak Zeusa i Here (Aristofan), i zato se ističe među svim bogovima, kao što sve proizilazi isključivo iz i zbog njegovog delovanja.

U ljudskom svetu zajedno sa Jungom, slobodno možemo reći, pojam ερωσ-a zadobija i u psihologiji glavnu ulogu, koju i danas ima, i to upravo zato što

---

<sup>23</sup> Jung Karl G. *O psihologiji nesvesnog*, Matica Srpska, Novi Sad, 1984, prev. Desa i Pavle Milekić, 27-28.

ερωσ omogućuje ili duševnu ravnotežu ili njenu suprotnost. Ono što takođe ocrta u najboljem smislu ovu mitološku svest o bogu Erotu, u psihološkom obliku, bi bio još jedan Jungov pojam, a to je pojam „kolektivno nesvesnog“. Jung ga određuje na sledeći način: „Iskonske slike su najstariji i najopštiji oblici predstavljanja čovečanstva. One su isto toliko osećanje koliko i misao, da one čak imaju nešto kao sopstveni, samostalni život, nešto kao parcijalnu dušu, što se lako može videti u onim filozofskim ili gnostičkim sistemima, koji kao izvor koriste opažanja nesvesnog.“<sup>24</sup> „Iskonske slike“ su za starogrčki narod mitovi, a time i omogućuju da Erot preko Hesiodove *Teogonije* postane i opšteprihvaćen i kasnije najbitniji bog koji je takođe i u rangu praelementa. „Iz gornjeg se vidi da Hesiodovi bogovi nisu vječni, nego su postali iz pet praelemenata: Haosa, Zemlje, Erosa, Mraka i Noći. Bogovi su tek kasniji proizvod, i trebali bi oličavati smisaoni red i djelovanje u kozmosu. Tu su stvari dobile imena bogova, kad je priroda već svojim dugim procesom bila uglavnom sređena i djelovala kao harmonična cjelina.“<sup>25</sup> Od ovih pet praelemenata, najbitniji praelement je Eros, jer je pokretačko načelo. Iz preostala četiri praelementa, ništa ne bi moglo nastati da nema posrednika Erosa, koji jedini omogućuje nastanak bića.

Sa istorijskog stanovišta, sigurno je, kao istorijska činjenica, da je najstariji kult boga Erosa bio kult u Tespiji, a za kultne radnje ovaj bog je bio lično shvaćen bog. Preko ovog istorijskog podatka se može dokazivati i da je bog Erot koji je poštovan u Tespiji, u stvari bog Erot kojeg i Hesiod prihvata i dalje razvija u svojoj *Teogoniji*, što i čini manji broj tumača. Međutim, moje shvatanje je da su oplemenjeni orfizam iz Trakije kao i kult boga Erosa u Tespiji zajedno izvršili na Hesioda uticaj te je on sintetizovao oba uticaja u *Teogoniji*. Svakako će u razlici prema ovom mitološkom prikazu boga Erosa, kasnije i kao dečaka sa zlatnim krilima, diferencirati njegov značaj u pojam koji je kasnije kao pojam ερωσ-a, prisutan u veličanstvenim uzletima starogrčkog duha, a to je svakako Sokratova i Platonova filozofija. Grevs ističe još jednu mitološku sliku rađanja

---

<sup>24</sup> Jung Karl G., *O psihologiji nesvesnog*, Matica Srpska, Novi Sad, 1984, prev. Desa i Pavle Milekić, 71.

<sup>25</sup> Bošnjak Branko *Grčka filozofija – od prvih početaka do Aristotela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956, 22.

boga Erosa, koja igra presudnu ulogu u antičkoj poeziji, a kasnije je takođe bitna za utemeljenje filozofskog govora o Erosu: „Neki tvrde da je Erot, rođen iz sveopšteg jajeta, bio u stvari prvi od svih bogova, nijedan od njih nije mogao biti rođen pre no što je on postao; oni ga smatraju vršnjakom majke Zemlje i Tartara, i ne priznaju da je imao ni oca ni majku, dok je po drugima Erotova mati bila Ejlejtija – boginja dečjeg rođenja.“<sup>26</sup> Ova slika rođenja Erosa iz jajeta nam simbolično govori kako je rođen prvi od svih bogova koji nema roditelje, a sa ovom simbolikom nije previše u suprotnosti ni druga verzija, da je Ejlejtija Erotova majka kao boginja dečjeg rođenja. Obe verzije su opet orfičkog porekla, tako da se posvećenik mogao sam odlučiti kojoj će verovati, odnosno koja će mu biti bliža, što nam govori o izvornoj slobodi antičkog duha.

Mitološka slika sveopšteg jajeta je u stvari filozofski tumačeno, jedinstvo bića i ničega, punine i praznine u svetskom jajetu, simbolikom jajeta je prikazano kosmičko jedinstvo, početak svega kao nastanak kosmosa ili rađanje prvog boga, Erosa. On nema roditelje, on nije posrednik, on je „samorođen“ odnosno autohton. Individuacija je ostvarena rađanjem Erosa, kosmička celina se u obliku jajeta „otvorila“ bogom Erotom koji je najviša i najbolja entelehija bića. Ova mitološka slika početka nam sa druge strane govori i to da su Stari Grci imali već u VII veku pre nove ere, izoštrjen horizont za filozofiju (sa Talesom iz Mileta dobijamo potvrdu ovog horizonta), iako su pokušavali da u okviru mitologije, govorom o nastanku Erosa, daju i odgovor o početku kretanja. Bog Erot je toliko neverovatno značajan da nema roditelje, on je samorođen, odnosno, u svim verzijama (tek kasnije na drugom stepenu razvoja predstave boga Erosa, on ima samo majku, međutim, treba obratiti pažnju da, ako prihvatimo tu verziju, ova boginja je univerzalna majka, ne samo Erotova, što opet razlikuje ovu verziju od ostalih mitoloških verzija nastanka bogova) on je autohtono božanstvo. U Hesiodovoj verziji takođe Erot nema roditelje i treći je po redu, što znači da se ova verzija dosledno spaja sa verzijom o svetskom jajetu i to u tački preseka da Erot nema roditelje. U kakvom odnosu je ova autohtonost boga Erosa sa Atinjanima?

---

<sup>26</sup> Grevs Robert *Grčki mitovi*, Admiral books, Beograd, 2012, prev. Boban Vejn, 56.

Atinjani su bili najponosniji u tome što su mislili da su autohtoni, a koji bog, ako ne Erot, najbolje izražava ovu autohtonost? Nijedan, jer svi nastaju od nekog prethodnog božanstva. U svim mitološkim verzijama nastanka bogova i ljudi uvek postoje roditelji, postoje preci i bogova i ljudi, jedino u ovoj najbitnijoj od svih predstava rečena nam je suština nastanka. Bog Erot je samorođen, on je uvek mlad u daljnjim mitološkim slikama (obično prikazan kao dečak), on ni pod kojim okolnostima takođe ne poprima drugi oblik kao što je to slučaj sa olimpskim bogovima. Vidi se i kako ovi epiteti „večno mladi Erot“ ukazuju na njegovu prvobitnu autohtonost, nijedan drugi bog ne ostaje dečak. Naravno, razlog tome je što jedino bog Erot u svom nastanku pokazuje razliku u odnosu na sve druge bogove. Dečak Erot dobija kasnije krila, „ljubav stvara osećaj lakoće“ kao i brzine, te je u ovoj mitološkoj predstavi zadržana večna mladost koja dobija krila, a takođe i atribut „zlatna“ jer je najvrednija od svega. Time i nastaje kasnije vizija zlatnog krilatog dečaka. Bog Erot koji je večno mlad, vrlo brzo kao „krilati bog“ obilazi svet i donosi različite oblike duševnog blaženstva bićima, a time zaslužuje i najvišu vrednost u odnosu na druga božanstva, te dobija epitet „zlatan“.

Veza sveopšteg jajeta i krila, kao i poreklo ptica kojima je roditelj Erot prema Aristofanu, prikazuje celinu večne mladosti i poleta, pokazuje osnovnu karakteristiku ovog boga, a to je „kretanje“. Iz tog razloga je niti jedna druga mitološka predstava bilo kojeg boga niti može nadmašiti niti može umanjiti. Tu nalazimo i razlog zašto je u Aristofanovoj verziji prikaza boga Erota, u komediji *Ptice*, upravo pticama bog Erot roditelj, dok je takođe kod Platona u *Fedru* duša „perjana“ odnosno ljubav omogućuje da duša „dobije krila“. Duša se pokreće zbog „životnog daha“ ili ερωσ-a, duša *diše* pomoću Erosa, a Platon je otišao i korak dalje, duša „napreduje“ isključivo ερωσ-om, uzrok tome je što je dušu još kod Hesioda bog Erot „pokrenuo“ u svim bićima.

Međutim, Robert Grevs ne analizira Hesiodov prikaz boga Erota nego samo navodi: „1. Za Hesioda je Erot („polna strastvenost“) čista apstrakcija. Rani Grci su ga opisivali kao Kera, ili krilatog „Duha“, kao Starost, ili Kugu, što u

prenosnom smislu znači da posledice neobuzdane polne strasti mogu biti nezgodne po društvene odnose.“<sup>27</sup> Sa ovim tumačenjem se nikako ne bi složila Anica Savić-Rebac, koja smatra da kad bi Hesiodov Erot bio samo čista *apstrakcija*, ne bi nikada bio *Kalistos*. Kao apstrakcija, on nikada ne bi mogao biti izražen u superlativu, kao najlepši bog među bogovima ili najkrasniji bog, a upravo je tako predstavljen u Hesiodovoj *Teogoniji*. Za Anicu Savić-Rebac su i bog Erot kao i kasniji pojam ερως-a, kako božanska ličnost tako i pojam, odveć značajni da bi prihvatila Grevsovu „čistu apstrakciju“ te navodi kako je Erot jedinstvo i to kao kultski *Kalistos*, a to je ostao i kod glavnih tumača njegovog spekulativnog značaja, kod orfičara i Platona. Kasnije stupa na snagu umnogostručavanje Erosa, koje vodi „mnogim Erotima“ kao pratiocima Afrodite što je i svojevrsno degradiranje ovog božanskog bića sa jedne strane, ali je i kao sam proces umnogostručavanja u stvari razvoj u pravcu pojma sa druge strane. „Jer od Hesiodovog Kalistosa do Aristofanovog zlatokrilog Erosa, sličnog brzom vihoru, nemamo njegov lik iz teoloških, pogotovu orfičkih izvora; odlomci teogonija VI veka pr.n.e., daju nam ga samo u jednom potezu. Tu prazninu moraju dakle da popune poezija i likovne umetnosti toga doba...“<sup>28</sup> Anica Savić-Rebac ističe da je već za Hesioda Erot *Kalistos*, znači mitski bog Erot prema njenom shvatanju ima značenje Kalistosa, u tome je i veličanstveno bitan značaj Hesiodove *Teogonije*, jer ništa drugo budući da nemamo njegov lik iz drugih izvora, ne može tako precizno izraziti njegov značaj. Prazninu je ipak donekle pokušala da popuni poezija.

Sapfa je pokušala da odredi eros kao jedinstvo suprotnosti, nazvala ga je zbog te suprotnosti *slatko-gorkim*: „Sapfa je bila ta koja je prva nazvala eros „gorkim“. Niko ko je ikada bio zaljubljen je nije osporio. Šta ova reč „gorak“ znači? Eros je Sapfi izgledao kao iskustvo zajedništva zadovoljstva i bola. Ovde se nalazi kontradikcija i možda paradoks. Moramo sagledati ovaj eros koji može podeliti pamet na dva dela. Zašto? Sastojci ove kontradikcije mogu izgledati, na

---

<sup>27</sup> Grevs Robert *Grčki mitovi*, Admiral books, Beograd, 2012, prev. Boban Vejn, 57.

<sup>28</sup> Rebac-Savić Anica *Predplatonska erotologija*, Književna zajednica Novog Sada, 1984, Novi Sad, 84.

prvi pogled, očite. Prihvatamo za sigurno, kao što je Sapfa učinila, slast erotske želje; ona se zadovoljno smeška na nas. Ali gorčina je manje očita. Može biti nekoliko razloga zašto je nešto slatko takođe i ubojito. Postoji nekoliko različitih odnosa između dva spasioca. Pesnici su obradili ovu materiju na različite načine. Sapphina formulacija je dobro mesto da se započne praćenje mogućnosti. Relevantni Sapphin fragment glasi:

Ἔρος δηῦτέ μ' ὀ λυσιμέλης δόνει,  
γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον

„Eros je još jednom olabavio moje udove u vrtlogu,  
slatke gorčine, nemoguće je odbraniti se, od kradljivog stvorenja“<sup>29</sup>  
(LP, fr.130)

Ovo je teško prevesti. „Slatka gorčina“ zvuči pogrešno, i još standardni engleski jezik prikazuje „gorčinu“ kao zamenu za aktuelne termine Sapphine složenice *glukupikron*. Da li nas to treba brinuti? Ako njeno određivanje ima deskriptivnu nameru, za eros se ovde govori da donosi slatkoću, zatim gorčinu u redosledu: ona sortira mogućnosti hronološki. Mnoga ljubavnička iskustva bi potvrdila ovu hronologiju, naročito u poeziji, gde većina ljubavi završava loše. Ali, malo je verovatno da je to što Sapfa misli. Njena pesma počinje sa dramatičnom lokalizacijom erotske situacije u vremenu (*deute*) i učvršćuje napeto erotsku radnju u indikativu prezenta aktivnog (*donei*). Sapfa se ne seća istorije ljubavne veze nego govori o trenutnoj želji. Jedan trenutak tetura pod pritiskom erosa, u drugom se njeno psihičko stanje razdvaja. U pitanju je istovremenost zadovoljstva i bola. Prvi aspekt zove prijatnim, možemo pretpostaviti, zato što je manje iznenađuje. Akcent je bačen na problematičnu drugu stranu fenomena, čiji atributi prikazuju napredak u pljusk mekih suglasnika (drugi red). Eros se pokreće ili prikada svojoj žrtvi negde izvan nje: *orpeton*. Nijedna bitka ne može očekivati da pobjedi tu prednost: *amachanon*. Želja, tako, nije ni stanovnik niti saveznik onoga koji želi. Suprotno Sapphinoj volji, želja je prisiljava neodoljivo izvana. Eros je neprijatelj. Njegova gorčina mora biti izraz neprijateljstva. To će biti mržnja

---

<sup>29</sup> Carson Anne *Eros the Bittersweet: An Essay*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, 4.

(prev. Ž. Ališić).<sup>30</sup> Polaritet ljubavi i mržnje izražava Sapfa pridevom *glukupikron* „...Vratimo se pitanju sa kojim smo započeli, a to je značenje Sapfinog prideva *glukupikron*...Paradoks koji se oblikuje na osećajnoj platformi pesme, stvara negativnu sliku iz koje pozitivne slike tek mogu nastati. Bez obzira da li je paradoks shvaćen kao osećajna dilema, delovanje ili vrednost, eros utiskuje istu kontradiktornu činjenicu: ljubav i mržnja se približavaju u erotskoj želji (prev. Ž. Ališić).”<sup>31</sup> Prema navedenom se može napraviti analogija između Hesiodovog boga Erosa koji stvara božanski i ljudski svet i Sapfinog erosa koji je *glukupikron* “slatko-gorak”. Γλυκύς ovde znači „sladak“, „ljubak“, „ugodan“, dok πικρός znači „oštar“, „rezak“, „gorak“, „neugodan“, što znači da možemo prevesti i kao ljupko-rezak, jer se prema Sapfi on ispoljava istovremeno na dva načina.

U svojoj suštini, eros se fenomenalizuje već kod Hesioda, na dva načina, koji deluje kao božanski i ljudski, a kod Sapfe je on ljudski ερωσ kao *slatko-gorak*. Ova dvojnost će biti sačuvana i kod Platona, u njegovom prikazu demona Erosa. Eros u ovom obliku dvostranosti, dvojnosti, ulazi u proces domestifikacije koji se odvija paralelno na obe strane.

Domestifikacija po Karl G. Jungu nikada ne može biti jednoznačna: „Kao što je poznato kulturni proces se sastoji od progresivnog sputavanja animalnog u čoveku; to je proces domestifikacije koji se ne provodi bez pobune od strane slobodoljubive životinjske prirode. S vremena na vreme to se kao zanos širi kroz čovečanstvo sputano kulturnom prisilom: stari vek je doživeo talas dionizijskih orgija prenetih sa Istoka, koje su postale bitni i karakteristični sastojak antičke kulture, a čiji duh nije malo doprineo tome što se u brojnim sektama i filozofskim školama poslednjeg hrišćanskog veka *isposništvo* razvilo u stoički ideal i da iz politeističkog haosa onog doba proisteknu asketske religije Mitre i Hrista. Drugi talas dionizijskog slobodoljubivog zanosa naišao je u renesansi preko Zapada.”<sup>32</sup> Zanos slobodoljubive životinjske prirode u ovom procesu uobličen je u

---

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid., 10.

<sup>32</sup> Jung Karl G. *O psihologiji nesvesnog*, Matica Srpska, Novi Sad, 1984, prev. Desa i Pavle Milekić, 19.



dionisijskom elementu kojeg jasnije određenog pronalazimo u Ničeovoj filozofiji, koji zbog sukoba sa apolonijskim elementom, poprima svoj erotski izraz. Sa Frojdom možemo slobodno tu razliku izreći kao Eros i Tanatos, a razlog zašto je to tako je, složila bi se sva trojica, Jung, Niče i Frojd, da se dionizijski element zasniva na Ερως-u, jedino Ερως omogućuje da se ispolji ono dionizijsko.

„Dionis je glavni bog i orfizmu, koji ga je posvetio sa Zagrejem. U njemu je Dionisov kult izgubio prvobitni i divlji karakter i oplemenio se čistijim ceremonijama i jačom etičkom produbljenosti.“<sup>33</sup> Iz dosadašnjeg prikaza vidimo očiglednu povezanost orfizma, Hesiodovog boga Erota, Sapfinog prikaza delovanja ερως-a, da bi time bio pripremljen teren za Aristofana koji je shvatanje Erota izrazio u komediji *Ptice*. Kako Aristofan prikazuje ovog najvažnijeg od svih bogova?

U *Pticama*, komediji prikazanoj 414. godine pr. n. e., bog Erot je opisan kao „...i Nika ti leti krilima zlatnim, a tako mi Diva i Erot!...“<sup>34</sup>, zatim i u stihovima „...Pre svega bi Haos, Noć i crni Ereba i uz njih golemi Tartar, a Vazduha, Neba i Zemlje još ne bi. U beskrajnom Ereba krilu tamnokrila Nojca ulegla se najpre i snela od vetra jaje, iz njega se zatim u toku vremena, čežnjorodni izleg'o Erot, na leđima zlatna mu blistala krila, te beše k'o ognjeni vihor. On s mračnim, krilatim Haosom leže u Tartaru prostranom, silnom, te izleže koleno naše i najpre na svetlost izvede ptice. A besmrtnih bogova roda još ne bi dok sve ne pomeša Erot; pa kako se jedno mešalo s drugim i Nebo i Okean i Zemlja se rode i svi neprolazni bozi. Iz toga vidi se da smo mi starije od svih blaženih bića. A da nam je roditelj Erot, k'o sunce je jasno. Ta imamo krila i štitimo one što ljube...“<sup>35</sup> Za razliku od Hesioda, Aristofan spominje jaje. Ova mitološka predstava jajeta iz kojeg se izlegao Erot i kod Aristofana simbolizuje primat ovog boga; „U ovom izvođenju je novo to, što se pojavljuje priča o jajetu, iz kojeg će proizaći Eros, tj. princip dobra, koji se sjedinjuje s mračnim, iz čega

---

<sup>33</sup> Đurić N. Miloš *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990, 25.

<sup>34</sup> Aristofan *Oblakinje – Ptice*, Nolit, Beograd, 1963, prev. Miloš N. Đurić, 160.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 169.

najprije proizilaze ljudi, pa onda bogovi...Dakle jaje rađa boga svjetlosti – Fanesa, koji se zove i Eros, i tako dobri princip stupa u borbu sa zlom.“<sup>36</sup> Vazdušni element („snela od vetra jaje“) je povezan sa bogom Erotom, on ga omogućuje, a sam bog deluje kao „ognjeni vihor“. Vazduh i vatra su načini da se ovaj bog realizuje, te se većina tumača slaže da su najstarije narodne predstave o nastanku sveta vezane za ovo svetsko jaje koje je bilo na samom početku.

Sa druge strane su, svi od reda, Hesiod, Ferekid, Parmenid i Akusilaj izostavili jaje. To naravno nije bilo slučajno. Razlog ovom izostavljanju jajeta je činjenica da je, za pesnike i filozofe sam bog Erot kao spoj vazdušnog i vatrenog, taj koji igra glavnu ulogu u nastanku bića, a to da li se on izlegao ili nije, bitno ne utiče na tu njegovu ulogu pa su zato jaje svi izostavili. Ali Aristofan ga uvodi zato što se ono nalazi u staroj orfičkoj teogoniji, te tako sledi tradiciju orfizma kao i spominje jaje zbog njegove komedije *Ptice*, kojima mora odrediti poreklo jer nemaju klasične roditelje. Aristofan dalje navodi u ovoj komediji da besmrtnog roda bogova ne bi bilo da ih nije pomešao Erot, zatim je i samim pticama po kojima je i komedija dobila ime, takođe roditelj Erot, a one imaju krila kao i on i štite one što ljube.

Hesiodovo i Aristofanovo shvatanje nastanka božanskog roda posle boga Erotu se slažu, što znači da je antički  $\delta\epsilon\mu\omicron\varsigma$  takođe prihvatao ovo učenje u širokom vremenskom rasponu, a bog Erot je i dalje najbitniji bog kako za nastanak božanskog sveta tako i za ljudski svet. Komediograf Aristofan dalje boga Erotu u *Pticama* opisuje kao devera Diva i Here: „...Zlatokrili pada Erot mlad, kolima upravljaše, uzde čvrsto pritezaše, kad je Divu dever bio i blaženoj, - srećnoj Heri!“<sup>37</sup> Aristofan na venčanju Zevsa i Here ističe boga Erotu, koji je Zevsov dever i koji kao „zlatokrili pada“ uz to što je naravno uvek „mlad“, što bi značilo da „pada“ u božanski svet, jer je najbitniji bog. U ovom smislu je bog Erot bitniji i od samog Zevsa jer Zevsova i Herina svadba ne bi bila moguća bez Erotu kao devera. Za prikaz veze Erotu sa vatrom odnosno ognjem i svetlošću je

---

<sup>36</sup> Bošnjak Branko *Grčka filozofija – od prvih početaka do Aristotela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956, 26.

<sup>37</sup> Aristofan *Oblakinje – Ptice*, Nolit, Beograd, 1963, prev. Miloš N. Đurić, 237.

najbolju ilustraciju te povezanosti dala Anica Savić-Rebac koja naglašava: „Veza svetlosnih i ljubavnih elemenata bazira se na njihovoj dubokoj srodnosti: i jedni i drugi su prevashodno životodavni, i to ne samo elementi afirmiranja nego i potenciranja života. A ovamo dolazi još jedan treći, srodan element: oganj.“<sup>38</sup> Ovaj treći element, oganj, omogućuje da se stope svetlo i ljubav, a isto tako i sam oganj predstavlja topao *životni dah*. „Prema svemu ovome možemo zaključiti da je i vetrovita, bolje reći vetrovna priroda Erosa, zajedno sa vatrenom, bila razvijena već na magijskom stupnju religije, da je Eros već tada ne samo vatreni daimon, nego i daimon vetra...“<sup>39</sup> Vidimo da je Eros kao životni dah, prešao razvojni put kao onaj koji je u isto vreme i vatreni daimon i daimon vetra, te dalje naslućujemo razvoj u shvatanju boga Erota preko Heraklitove filozofske obrade ovog pojma sve do Platonovog pojma ερωσ-a.

Jung bi ovaj životni dah kao ognjeni i vazdušni vihor, koji postoji već na magijskom stepenu orfičkog verovanja, na sledeći način odredio: „Za razliku od lične prirode svesne psihe, postoji jedan drugi psihički sistem kolektivnog, neličnog karaktera. On postoji pored naše svesti, koja je sa svoje strane potpuno lične prirode, koju mi – čak i kada dodamo individualno nesvesno kao privezak – smatramo jedinom psihom koja se može saznati. Kolektivno nesvesno se ne razvija individualno, već se nasleđuje.“<sup>40</sup> Kolektivno nesvesno koje su Stari Grci nasledili je u ovom slučaju predstava boga Erota, ovaj mitološki prikaz boga Erota (od Hesioda do Platona) kao životni dah ili stvaralački princip je „nasleđen“ kao toliko prisutna predstava u dramskoj umetnosti i filozofiji. Kolektivno nesvesno predstavlja objektivno-psihičko ili ono opšte, te se njegovi sadržaji mogu svuda naći, od dramskih umetnosti preko poezije do filozofije.

Time je i manje bitno da li se Erot izlegao iz jajeta ili nije, u svakom slučaju, slika početka uvek uključuje boga Erota koji je presudan za nastanak bića, koji se kao objektivno-psihičko održao i dalje razvijao u mitologiji. Zato

---

<sup>38</sup> Rebac-Savić Anica *Predplatonaska erotologija*, Književna zajednica Novog Sada, 1984, 37.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>40</sup> Jung Karl G. *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*, Atos, Beograd, 2003, prev. Bosiljka Milakara i Dušica Lečić-Toševska, 53.

nam ona daje neiscrpan pregled razvoja predstave εἶδος-a, jer je zahvaljujući njoj moguće i dosledno istražiti kasniji razvoj pojma. Interesantno je kako filozofski pojam εἶδος-a izrasta iz mitološkog boga Erosa, kako će iz vatrene daimona ili daimona vetra u filozofiji ovaj pojam postati središnja tema predplatonske filozofije. Zato veliki filozofi kao što su Heraklit, Parmenid i Empedokle pojam εἶδος-a stavljaju u prvi plan filozofije, stavljajući ga u istu ravan kao Heraklit sa „vatom“ u duši, ili kao Parmenid sa εἶδος-om kojeg je „izmudrovala“ boginja do Empedokla koji Ljubav postavlja kao glavni element *spajanja* svih stvari u kosmosu.

Iz navedenog nastaje i pitanje da li su mitologija i filozofija u nepomirljivoj suprotnosti ili postoji slaganje odnosno da li mitološki izraz ipak najbolje „govori“ o tome kako deluje Erot? Jer naposljetku zašto bi filozof kao što je bio Platon, izabrao *mit o Erotu* kao način izlaganja filozofskog učenja, a da očigledno ova veza mitološkog i filozofskog nije neophodna da bi se izrazila istina? Platonova filozofija je veličanstvena potvrda ove veze μῦθος-α i λογος-α, ona je zbog toga bila intrigantna i u antičko doba, a takođe i nama danas. „Kad god dijalektika dostigne najviši nivo, Sokrat se vraća mitu. Ako je odgovaralac pratio dijalektiku do ove tačke, onda on može “videti” sada pitanja povezana sa mitom...I dalje... Kakva god istina diskursa bila, mit može samo biti za njih dve. Kao posledica diskursa, koji pretpostavimo tumači šta biće jeste, ali se nikada ne penje u područje bića, ne uključuje nivo znanja ili zadobija peti nivo objektivnog znanja i istine bića (prev. Ž. Ališić).”<sup>41</sup> Odgovor zato leži u ispitivanju odnosa mitologije i filozofije u Platonovoj filozofiji i to da bi odnos dijalektike i diskursa postao vidljiv pokazivanjem sa jedne strane slaganja Hesiodovog i Platonovog shvatanja, a sa druge strane njihovog razilaženja. Takav pristup iziskuje prvo neophodno razgraničenje mitološke slike boga Erosa u Homerovoj poeziji od Hesiodove, u smislu vrste εἶδος-a koji se prikazuje, kao što je do sada dosledno bio istaknut značaj εἶδος-a u Hesiodovoj poeziji. U Homerovoj *Ilijadi* i *Odiseji*

---

<sup>41</sup> Isenberg W.M. „Plato’s Sophist and the Five Stages of Knowing” *Classical Philology*, Vol.46, No.4 (Oct.,1951), 205.

predstava boga Erota nije razvijena kao kod Hesioda, iako i ovde bog Erot prethodi Afroditi.

Kod Homera nalazimo ovu poziciju „U Homeru vlada Afrodita samo kao ljubavna želja, ili, tačnije, kao i s p u n j e n j e te želje; ona u stvari i nije boginja ljubavne žudi, mada je i ona uliva, nego ljubavnog ispunjenja. Ono što prethodi tom ispunjenju, to je i kod Homera – ερως, mada samo apelativni, ερως koji „obuzima dušu“ (tačnije, oblast između čula i duše: φρενες), i ποθος; no ti elementi žudi i čežnje u Homeru nisu još izrađeni psihološki, te su vrlo malo došli do izraza.“<sup>42</sup> Afrodita i Erot su kao božanstva za Stare Grke odvojeni, nema ni govora da su na bilo koji način brkali ova dva božanstva ili da su ih poistovećivali. U filozofiji do Platona kao i u Platonovoj filozofiji će nezamenjivu ulogu odigrati upravo Erot, a ne Afrodita i to nije slučajno.

Bog Erot će se razviti u Platonovoj filozofiji u filozofsku nastrojenost duše koja jedina izvesno vodi tu istu dušu ka umskom mišljenju, postepeno je oblikujući do najvišeg Dobra. Kod Homera je nasuprot Hesiodu, istaknuta Afrodita kao boginja ljubavnog ispunjenja, a ερως je „φρενες“ i „πόθος“ zajedno, koji preko ovog „φρενες“ ima širok spektar značenja; kao „mišljenje“, „srce“ ili „duša“, a sa druge strane stoji „πόθος“ kao „želja“, „žudnja“ ili „ljubavno čežnuće“. „Πόθος“ će postati i samostalan bog kao Afroditin pratilac, uz još šest samostalnih pratilaca Afrodite, međutim da bi se razlikovao od ostalih, nosiće grančicu vinove loze da pokaže vezu čežnje, žudnje, sa bogom Dionizom, ukazujući tako na svoje orfičko poreklo.

Najbolje je prevesti dva starogrčka termina kao „srčanu čežnju“ ili „srčanu žudnju“, kao svojevrsnu srčanu požudnu moć, a zadržati na umu da su ovi elementi ερως-a samo rudimentarni kod Homera. Ono što je sigurno, to je da Homer jasno navodi da i takav rudimentarni Erot „prethodi“ Afroditi. Ovde se vidi da je čak i za Homera, Erot taj koji prethodi boginji, bez obzira na to što je samo značenje ovog boga još nerazvijeno. Međutim, tu se Homer zaustavlja jer je

---

<sup>42</sup> Rebac-Savić Anica *Predplatonaska erotologija*, Književna zajednica Novog Sada, 1984, 41-42.

za njega to dovoljno, zato što Afrodita više odgovara Homeru zbog agonsko-ratničkog ideala, kao boginja ljubavnog ispunjenja.

Hesiod je već drugačijeg viđenja, ali ni bog Erot kod Hesioda nije potpuno vremenski i lično određen, jer je njegov ερως teogonijski ερως najstarijih orfičara. Vazer, na Aristotelovom tragu, smatra da je Hesiod bio neoriginalan, jer je Eros praprinicip, a ništa Hesiod ne govori o njegovoj delatnosti, što bi bilo mnogo važnije da je rekao, nego samo da „udove ništi“. Hesiod je boga Erota ipak naglašeno afektivno odredio („udove ništi“) a time je i značajno što je zanemario klasični orfički stil u prikazu boga, što je bitno kao činjenica za prvenstvo ovog boga kao prauzroka kretanja koji osim što pokreće i zaustavlja. Budući da ništi udove, on onemogućuje da se kretanje nastavi, kao što i srce („φρενες“) zbog čežnje („πόθος“) u tom trenutku savlađuje razborit naum.

Isto tako kod Hesioda je Erot uz to što je bog još i princip koji je duhovan, a da li je i instinktivan princip nije dorečeno. Navedeno još više zatamnjuje tumačenje. Erot je svakako kod Hesioda zato što je bog, manje instinktivan princip, a više duhovni no opet on ova dva principa nigde eksplicitno ne odvajati određuje. Ferekid, Muzej, Epimenid i Akusilaj takođe spominju boga Erotu, što nam pokazuje da se i poezija zbog ove neobičnosti delovanja Erotu bavila tim delovanjem. Za daljnji razvoj pojma ερως-a, osim Hesiodovog, Sapfinog i Aristofanovog prikaza značenja kojeg nosi bog Erot, neophodno je prikazati i dva specifična izraza antičkog mitološkog ερως-a, koji su jedinstveno i potpuno sofisticirano izrazili ovo delovanje Erotu, u životima dve mitološke ličnosti, u mitu o Orfeju i mitu o Narcisu.

Razlog tome je što su Orfej i Narcis, „čista“ oličenja ili najbolji reprezentanti prikaza neograničenog ljudskog ερως-a u mitologiji. Mitologija nam omogućava da na njihovim primerima vidimo kakav značaj i mesto, osim navedenih pristupa, zadobija ερως koji je u ovim mitološkim ličnostima dobio i svoje ime, kao orfički i narcistički ερως.

Čime su ove dve mitološke ličnosti izborile posebna mesta za daljnji razvoj kako psihologije tako i filozofije?

Odgovor leži u tome da se kako u Orfeju, tako i u Narcisu potpuno specijalizovano spaja čulnost i erotski element i to tako što je Orfejeva mitološka ličnost nedvosmisleno izrekla *kako* umetničko stvaranje nastaje iz duševno pokrećućeg ερως-a, dok je Narcis prikazao upečatljivu vezu sa jedne strane pojedinačne *lepote* i *lepote* prirode i sa druge strane ερως-a koji je vezivni element za obe ove lepote. Oba jedinstva su presudna za naše savremeno odnošenje prema tumačenju pojma ερως-a kao i za njegove psihološke, sociološke verzije, za razliku od mita o Psihi koji nije toliko značajan za filozofiju, jer je bog Erot u tom mitu samo sin Afrodite, a nije ni prikaz specifičnog ερως-a za filozofiju, kao što su to mit o Orfeju i mit o Narcisu. Ljubavne veze bogova i nimfi ili bogova i smrtnih bića bile su uobičajene u mitologiji, te je u ovom smislu to jedna „uobičajena veza“.

U vezi sa tumačenjem značenja mitoloških ličnosti Orfeja i Narcisa, pozvaću se na Markuzeovu premisu civilizacije da, još od antičkih vremena, civilizacija prva ograničava Eros, da oblast delovanja nesputanog ερως-a postaje neprijateljska mišljenju, te se svakako mora postaviti pitanje zašto se to tako odvijalo? Da li je neophodno da u nastavku civilizacijski razvoj i „nesputani“ Ερως budu suprotstavljeni, da budu dva različita pola stvarnosti, ili je moguća njihova prava sinteza, njihovo najviše ontološko jedinstvo, koje bi time i opravdalo i sam Ερως kao glavni princip svega, kao što vidimo još od Hesioda i samu civilizaciju kao njegov pojavni oblik? Filozofskom analizom ove dve mitološke ličnosti vidimo njihov *prvi* moment zajedničkog u tome što Orfej i Narcis omogućavaju ispoljavanje ερως-a bez ikakvih granica, bez uticaja civilizacije, kao i *drugi* moment koji proizilazi iz prvog, a to je da Orfej i Narcis jedino i postoje na temelju erotskog elementa i *treći* moment zajedništva se pojavljuje na kraju, završetak njihovih života nam govori kako ove egzistencije nisu bile po meri civilizacijskog toka.

Budući da su Orfej i Narcis prelepi muškarci, oni su u celosti nerealne ličnosti, ili muškarci koji svoju mogućnost postojanja jedino mogu ostvariti u mitologiji na temelju ερωϑ-a. Tačka preseka koja ih određuje je to što i Orfej i Narcis predstavljaju mitološke ličnosti koje su za svakodnevni starogrčki život i vrste tog života *nemoguće*. „Oni označavaju „nemoguć“ stav i egzistenciju.“<sup>43</sup> naglašava Markuze. Zašto su njihove egzistencije nemoguće?

Prema Markuzeu, čiju premisu ovde prihvatom, vidimo da orfejski i narcistički muškarci ne mogu egzistirati u zapadnoj civilizaciji. Sa jedne strane, razvoj civilizacije je uslovljen nivoom razvoja robovskog rada i pismom, kao sredstvom komunikacije, kako u trgovini tako i u duhovnim područjima, a sa druge strane jedino slobodni građani polisa duhovno rade, nikad fizički kao robovi, njihov rad je bio ili ekonomski ili politički ili vojni, te tako opskrbljuju svoja domaćinstva materijalnim sredstvima, kako bi ta domaćinstva mogla nesmetano živeti, da ne bi pala u ropstvo. Ovaj problem je rešio Solon, što nam pokazuje da do njegovog rešenja, nije bilo ni malo jednostavno „ostati“ slobodan građanin. „Solon je bio suočen sa pritužbama i zahtevima da obrazloži svoje postupke. On sa polja uklanja zloglasne kamene stubove sa zabeleženom količinom duga, koji su bili postavljeni kao znak da je dotično zemljište bilo zaduženo. Zatim oslobađa od dugova i one koji su za njih bili garantovali svojim telom, i zabranjuje ubuduće takvo pozajmljivanje novca. Najzad, Solon otkupljuje one koji su kao robovi bili prodati i već gotovo zaboravili maternji jezik.“<sup>44</sup> U čemu je dakle specifičnost Orfejevog i Narcisovog ερωϑ-a? Kod Orfeja u prikazu njegove umetnosti, a kod Narcisa njegove lepote, jer su predstavljeni kao muškarci koji imaju jedino i isključivo *estetske* živote i time sasvim novi erotični izraz.

Orfej ima muzički talent, odnosno on je prvi umetnik mitologije, a uz to ima i vlast nad drvećem i životinjama, dok Narcis ima uz lepotu, vlast nad izvorom i šumom. „Orfej, sin tračkog kralja Ojagra i Muze Kaliope, bio je

---

<sup>43</sup> Marcuse Herbert *Eros i civilizacija*, Naprijed, 1965, prev. Tomislav Ladan, 134.

<sup>44</sup> Kaluderović Željko *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, 75.



najslavniji živi pesnik. Apolon mu je poklonio svoju liru, a Muze su ga naučile kako da svira na njoj, tako da nije očaravao samo divlje zveri, nego se i drveće i stenje pokretalo s mesta na zvuke njegove lire.<sup>45</sup> Naravno, vidi se specifičnost Orfejeve muzike, jer njegova muzika ima takvu moć da ujedinjuje život i smrt (fascinirao je bogove podzemnog sveta i sva bića u njemu), kao i da je omogućila Orfeju silazak u Had, što je moguće samo izabranima. „U Orfejevoj muzici ostali su još vidljivi tragovi dionizijskog (bakhovskog) zanosa, u kojem smrt i život nisu dva međusobna suprotstavljena modusa egzistencije, nego se spajaju u dubokom i nesvesnom doživljaju muzike, ritma i orgastičkog grča.“<sup>46</sup>No, zajednička karakteristika Orfejevog i Narcisovog ερωσ-a je, da njihov ερωσ, Hegelovim jezikom rečeno, *prevladava* suprotnost čoveka i prirode. Zašto je to tako? U životima ove dve mitološke ličnosti nema „podvrgavanja“ prirode sopstvenim potrebama kao recimo kod Odiseja („pevanje sirena“), nema potrebe za gospodarenjem nad prirodom („zatvoriti uši posadi na brodu“) ni u kom obliku, *priroda* je najviša lepota u pravom smislu te reči, kojoj se Orfej i Narcis samo obraćaju svojim talentima da bi naglasili njenu harmoniju. Obojca su i „lepi“ kao i priroda, i zato su u najprisnijem jedinstvu sa njom.

U njihovom obraćanju životinjama odnosno prirodi, obojca su „erotični“, naime oni su „ispunjene“ ličnosti u svojim ulogama, za razliku od Odiseja i Prometeja koji su mitološke ličnosti koje su u ovom smislu najmanje „erotične“, zato što njihov ερωσ predstavlja civilizacijski ερωσ odnosno njihovi životi su prvo u usponu, a onda u padu, zbog borbe sa bogovima.

Sa druge strane, Orfej i Narcis nikada nisu u sukobu sa bogovima i što je najvažnije *dopuštaju* da sva bića u prirodi budu slobodna kao što i jesu. Bogovi se svete i Orfeju i Narcisu, ali to čine ili zbog ljubomore na drugog boga (Dionis na Apolona) ili zbog molbe trećih, Artemida koja se sveti Narcisu, čini to zbog molbe nimfe, a ne zbog toga što je Narcis bio u sukobu sa njom. Kod obojce je primetno da nema nikakvog nasilja koje bi oni činili nad prirodom ili otvorenog

---

<sup>45</sup> Grevs Robert *Grčki mitovi*, Admiral books, Beograd, 2012, prev. Boban Vejn, 103.

<sup>46</sup> Pavlović Branko *Eros i dijalektika*, Plato, Beograd, 1997, 28.

suprotstavljanja bogovima, Orfej tako lepo peva da umiruje i najopasnije životinje, i to u svetu prirode, u kojem vlada večna borba za opstanak, najsurovija moguća zbiljnost. Divlje zveri su „umirene“ Orfejevom pesmom, šume i kamenje su „pokrenute“ njegovim pevanjem. „Pošto je Orfej igrao glavnu ulogu u Dionisovim obredima, kažu da je podelio sudbinu samog boga, a Apolodor (I,3,2) smatra da je on ustanovio Dionisove misterije.“<sup>47</sup>

U Orfejevoj ličnosti vidimo da *ερως* spaja umetnost i prirodu, između njih još nema razlike. Da bi razlika nastala u Orfejevom *ερως*-u, on se mora realizovati, a time i postati naglašen kao različit *ερως*, neophodno je da se Orfej „zaljubi“. Zaljublivanje u Orfejevom slučaju, koji je u svojoj mitološkoj ličnosti ujedinio lepotu prirode i lepotu umetnosti je neophodno jer je tek zaljublivanjem moguć prikaz ljudskog *ερως*-a u njegovoj mitološkoj slici. Da se Orfej nije zaljubio, njegov *ερως* nikada ne bi doživeo realizaciju, odnosno njegov *ερως* ne bi bio savršena manifestacija ljudske vrste *erosa*. „Zaljublivanje“ Orfeja je realizacija njegovog *ερως*-a, ono sada dolazi u prvi plan, te će sada biti moguće da umetnički ljudski *eros* postane svojevrsno remećenje dosadašnje ravnoteže, kao i *ερως* zbog kojeg Orfej hoće i mora „pobediti“ smrt, mora umetničkom lepotom pobediti prolaznost, gubitak, nestajanje, zato što ovaj *ερως* mora da se realizuje i on budući da je silan, jednostavno prisiljava Orfeja na odlazak u podzemni svet.

Jasna je namera ovog mita o Orfeju i Euridici, da se pobeda nad smrću izvede umetničkim sredstvima, da se muzikom i ono „podzemno“, ono „strašno“ (Had), pobedi i da se „izgubljeno“ u duhovnom i telesnom smislu (Euridika) vrati jer je *Ερως* moćniji princip od *θανατος*-a. „Orfički *Eros* preoblikuje bitak: on savladava okrutnost i smrt oslobođenja. Njegov jezik je pjesma, a njegov rad je igra.“<sup>48</sup> Kao što je interesantno da se fenomen orfičkog *erosa* sagleda putem *erosa* koji je usmeren na pobedu nad „podzemnim“ i „mrtvim“, treba ga sagledati i kao izraz nemogućnosti da u ovozemaljskom životu putem umetnosti „pobedimo“ smrt. Zašto?

---

<sup>47</sup> Ibid., 105.

<sup>48</sup> Marcuse Herbert *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1965, prev. Tomislav Ladan, 140.

Orfej prikazuje kako je nemoguće zbog naših ljudskih osobina, prvenstveno radoznalosti ili znatiželje, neki su to nazvali i nestrpljenjem, ljubav pretvoriti u večnu i nepropadljivu, stalnu i nepromenjivu ljubav, jednom rečju božansku, onu ljubav koja nikada ne nestaje i uvek je upravljena prema istoj osobi. U slučaju večne, nepropadljive, nepromenjive ljubavi, Orfej bi izdržao da se ne okrene, odnosno on bi ostao dosledan u svojoj prvotnoj želji i delatnosti izlaska iz Hada. Međutim, u mitu o Orfeju imamo fenomen „okretanja“ iz znatiželje, „provere“ da li je osoba koja ga prati stvarno Euridika. Šta ovo „okretanje“ znači i zašto se uopšte Orfej okrenuo?

Okretanje znači sumnju ili nevericu, kao znatiželju u ispitivanju da li je ličnost koja ga prati stvarno Euridika, i ona onemogućava Orfeja, a tako često i običnog čoveka, da doživi božanski srećnu ljubav, odnosno da „vrati“ Euridiku u svet živih. Da je to bilo moguće, onda bi Orfej do kraja mita izdržao taj put sa Euridikom i ne bi mu uopšte palo na pamet, to je jako bitno naglasiti, ne bi mu *uopšte palo na pamet*, da se okrene. Glavni razlog zbog kojeg se Orfej okrenuo je *sumnja*. Provera u smislu da li je fizičko telo osobe koja ga prati stvarno Euridika, govori da ljudski ερως nosi u sebi potrebu da se „okrene“ kako bi „saznao“ ili kako bi izazvao poznati tok života preispitujući postojeće stanje. „Okretanje“ je i oblik napuštanja vodećeg principa njegovog delovanja. Ono što je prethodilo tom okretanju je upozorenje koje je bog Had dao Orfeju, da će imati iskušenje i da ne sme da se okrene, ali se Orfej, smrtnik, ipak okrenuo.

Bog Had testira Orfeja, on iskušava kao bog jednog smrtnika u smislu da božanski ερως preispituje ljudski ερως . U rezultatu Orfej nije uspeo da izdrži izlazak iz podzemnog sveta, *iako je znao*, ovde nastaje problem, da će imati baš ovu vrstu iskušenja i da nikako ne sme da se okrene. Ono što izlazak Orfeja iz Hada čini specifičnim je *znanje* o zabrani okretanja. Orfej zna da ne sme da se okrene. Iako je znao, on se okrenuo. To nam govori da „okretanje“ nije slučajno. Ako nije slučajno, zašto se okreće? Zato što upozorenje boga Hada nije bilo dovoljno, Orfej nije našao Lajbnicov „dovoljan razlog“ da potisne sumnju. Ako je to tako, šta nam okretanje poručuje? Suprotnost ljudskog i božanskog ερως-a je

tako velika da je ljudski ερωσ samo sličan, a veoma se od božanskog razlikuje, jer nije potpun kao božanski ερωσ. Ova suprotnost je glavna poruka i u temelju je mita, Orfejeva ličnost nam poručuje da u njemu vlada suprotnost znanja i delovanja, da je na jednoj strani znanje, a na drugoj strani provera, eksperiment da li je tako kao što misli da jeste. Da je u pitanju bio neki bog koji je sišao u Had, a ne Orfej, bog Had bi se bezupitno slušao i ne bi nastala ova razlika koja prikazuje realizaciju ljudskog ερωσ-a. Međutim, ljudski ερωσ ovu zabranu ili ono „ne smeti“ vidi kao veliki izazov za čoveka, pa Orfej ovim „okretanjem“ naizgled čini čitavu ovu priču sa Euridikom potpuno besmislenom. Iako nam je na prvi pogled besmisleno Orfejevo okretanje i na prvi pogled ga odmah osuđujemo, upravo to za drugi pogled izaziva pitanje da bi nam se tu i ukazao odgovor. Zato, zaključak koji proizilazi iz Orfejevog okretanja znači da je cilj Orfejevog silaska u Had i poduzeta aktivnost u celosti dovedena u pitanje i to ne samo da je postala pitanje, nego je odgovor koji je Orfej dao na to pitanje - gubitak Euridike.

Glavno je pitanje oko kojeg se vrti ovaj mit, da li je ono što mislimo da tražimo, stvarno ono što i želimo da nađemo, kao i da li je ono što na kraju dobijemo u rezultatu, stvarno ono što smo i hteli dobiti ili se to u međuvremenu diferenciralo u neke sasvim druge tokove?! Ono *čemu* ili svrha njegovog silaska u Had se na kraju priče „čini“ ili priviđa u celini besmislena, delovanje koje je poduzeo postaje besmisleno, jer okretanjem *negira* ili ništi tu svrhu i to jednim sasvim ljudskim sredstvom, *Orfej sumnja*. On sumnja zato što odslikava ljudski ερωσ, prikazuje sudbinu ljudskog bića ili sudbinu ljudskog ερωσ-a pomoću Orfejeve ličnosti. Nikada ljudski ερωσ neće biti božanski ερωσ. Nikada više neće biti nepomućenog jedinstva čoveka i prirode, koliko god umetnosti kao „oponašanje“ ili μμεσις prirode napredovale, one će samo sve više i bolje izražavati ovaj rascep ili razliku između čoveka i prirode umetničkim sredstvima, jer je u temelju tog jedinstva od samog početka ležala razlika. Razlika se pokazala kao nepotpun ljudski ερωσ, „vidljiv“ u okretanju od prirode i smislenog jedinstva sa njom. Za razliku od savršenstva božanskog ερωσ-a, čovek nikada ne može biti bog u erotskom smislu, s obzirom da su bogovi i dalje u jedinstvu sa prirodom kojom vladaju, dok ljudi nisu.

Daljnja analiza orfejskog ερωξ-a pokazuje da je Orfej voleo Euridiku toliko snažno da je izmolio boga Hada da siđe u podzemni svet, ali je jače od ljubavi „okretanje“ kako bi proverio da li je bog Had „govorio istinu“, iako je upozoren da ne sme. Ovo okretanje je oslobađanje ljudske vrste ερωξ-a i u isto vreme Orfejevo oslobađanje od uspomene na Euridiku. Euridika je umrla, duše mrtvih se nalaze u Hadu, te ona kao njegova najveća ljubav, zasluđuje da je se Orfej seća, a praktičan primer realizacije tog sećanja je njegov silazak u Had.

Uspomena na Euridiku kao živa slika sećanja izaziva Orfeja da se aktivno postavi prema fenomenu smrti kao i da pokuša da je prevlada umetničkim sredstvom ali ne može da uspe u tome jer umetnost ne može prevladati smrt. Tokom izlaska iz Hada, on postaje svestan toga, što se vidi u činjenici da sumnja, preispituje sebe da li je Euridika samo uspomena (senka koja ga prati) ili više od toga? I time nam čitava dugotrajna Orfejeva potraga govori da ona izaziva samo sumnju, preispitivanje, pa poduhvat u samo jednom trenutku biva završen. Orfej voli Euridiku samo kao čovek, kao Orfej umetnik koji se posle svega doživljenog oprašta od nje, jer je postao svestan da je Euridika „živa“ samo kao slika ili uspomena koju samo on ima. Takođe i činjenica da je Orfej posle još jednom hteo da siđe u Had, govori o tome kako se on ni posle nije oslobodio uspomene na nju, što opet govori o tome kakva je ljudska vrsta ερωξ-a.

Značaj ovog mita proizilazi iz toga, što je Orfej čitav podvig započeo ispoljavanjem božanskog ερωξ-a u vidu umetničkog stvaranja (njegova umetnost vlada bogovima i ljudima), a završio ga ispoljavanjem ljudske vrste ερωξ-a, koji se pokazao u svom pravom obliku, kakav i jest, naime „nedovoljan“ ili nepotpun da izdrži životno iskušenje. Euridika je od trenutka smrti pa dalje tokom čitavog poduhvata ostala za Orfeja inspiracija, kako za njegovu umetnost tako i za realizaciju ερωξ-a, ali poduhvat izvođenja Euridike iz podzemnog sveta nikada nije realizovan. Postavlja se i pitanje zašto, zašto bi bilo ko, a pogotovo Orfej, kao miljenik bogova, sumnjao u poštenje i istinoljubivost bogova? Bogovi su mu i omogućili da je vrati iz podzemnog sveta. Ako mu je već omogućen silazak u Had, što nije moguće svakome nego samo izabranim smrtnicima npr. Odiseju ili

Edipu, zašto Orfej sumnja u poštenje boga Hada? „Ali Orfej je hrabro sišao u Tartar nadajući se da će je vratiti u život. Pošao je prolazom koji je bio otvoren u Aorni u Tespotiji, i kad je stigao, on ne samo da je svojom žalostivnom muzikom zadivio vozača Harona, psa Kerbera i trojicu sudija mrtvima, već su privremeno obustavljena mučenja prokletih; do te mere je smekšao Hadovo svirepo srce da je dobio odobrenje da vrati Euridiku na gornji svet. Had je ipak postavio jedan uslov: da Orfej ne sme da se osvrne na Euridiku sve dok ne izađu na svetlost dana.“<sup>49</sup> Svaki stari Grk, a pogotovo Orfej, koji je simbol ερωϛ-a i na temelju njega i čitavog pohoda u podzemni svet, veruje bogovima, ali snaga tog Orfejevog verovanja nije dovoljna da prevlada čovečnost. Poruka mita je da je Orfej, iako upozoren, ipak čovek, a samim tim i nedovoljno božanski, on se mora okrenuti, jer mora izgubiti Euridiku, kako bi njegovim primerom ljudi shvatili koliko su ljudi, kako njihov ljudski ερωϛ ne može nikada biti božanski, ljudi su takva bića koja ne mogu pobediti znatiželju i time sopstvenu prirodu. Može se modernijim jezikom reći, Euridika je inspiracija za ceo njegov život, ali stvarni život sa njom je sasvim druga priča. Ovaj mitološki prikaz Orfeja je neobično važan i za dionizijski element koji omogućava nastanak tragedije, kao i za religiozne svetkovine.

Što se Platona tiče, on u *Gozbi* navodi: „A Orfeja, sina Eagrova, otpremili su iz Hada s tim da nije uspeo, pošto su mu pokazali samo senku njegove žene, radi koje je bio došao, a nisu mu dali nju samu zato što se on, koji je bio pevač uz kitaru, mlitav pokazivao i što nije imao srca da za ljubav umre kao Alkestida, nego je izmudrovao kako bi živ dospeo u Had.“<sup>50</sup>

Platon optužuje Orfeja da nije „imao srca“ da umre za ljubav, jer bogovi najviše poštuju i cene predanost i hrabrost da se umre zbog ljubavi, kao Alkestida. Orfej je prema Platonovom shvatanju bio kukavica, jer i inače o umetnicima Platon nema visoko mišljenje, te Orfeja po Platonu opravdano bogovi kažnjavaju. Međutim, smisao ovog mita nije u tome da se otkrije da li je Orfej kukavica ili

---

<sup>49</sup> Grevs Robert *Grčki mitovi*, Admiral books, Beograd, 2012, prev. Boban Vejn, 103.

<sup>50</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 30.

nije, nego je smisao Orfejevog silaska u Had da prikaže umetnički ljudski ερως, koji je time što je ljudski „nepotpun“ i ne može nikada, iako pokušava i želi, postati božanski ερως. Platonovo težište u tumačenju ερως-a u *Gozbi* je „pomerenost“ na drugu stranu u odnosu na ovo dato u mitu o Orfeju. Platona nije interesovalo najbitnije u mitu o Orfeju, a to je *činjenica okretanja*, zbog vlastite potrebe da odredi šta je ljubav, Platon nije izoštrio Orfejevo okretanje, niti uopšte napravio analizu Orfejevog poduhvata jer on već u samom početku taj poduhvat tumači kao slabost, zato što je Orfej pomoću umetnosti živ došao u Had.

Platonov podrugljiv ton kako su bogovi Orfeju pokazali samo senku njegove žene, a nisu mu dali nju samu, govori i da nije ispitao zašto je to tako, nego je dovoljno obrazloženo da je „pevaču uz kitaru“ svojstvena mlitavost, kao što i umetnostima pripada samo senka zbiljnosti, nikada ona sama. No, u samom mitu se naglašava kako je Orfej zbog svoje umetnosti uspeo da siđe u Had, što je svakako prednost u odnosu na ostale smrtnike koji to ne mogu, Platon to ne izoštrava kao uspeh, kao što ne izoštrava i da bi Orfej i izveo Euridiku da se nije okrenuo. Euridikina senka, a ne ona sama, je način da bogovi provere ljudsku vrstu ερως-a i njegove moći, jer da su mu odmah dali nju samu, nema razlike ljudskog i božanskog ερως-a, nema ni realizacije ljudskog ερως-a.

Da se kojim slučajem Orfej ubio zbog Euridike, ne bi se mogla izraziti ova razvojnost ljudskog ερως-a, niti staviti akcent na sumnju ili preispitivanje kao bitnu karakteristiku. Ono što svakako određuje ovo okretanje je upozorenje. Orfej je znao da ne sme da se okrene. Iako to zna, on se ipak okreće. Ako ovde odbacimo svaku psihologizaciju te radnje (želeo je „samo“ da vidi Euridiku), preostaje zaključak da je ljudski ερως sudbonosno „sumnjičav“ i „znatiželjan“. A to znači da će i filozofski ερως biti upravo takav da čoveka odredi kao onoga koji želi da zna, koji želi da ispita zbiljnost jer sumnja. Filozofija će uvek imati ovaj oblik sumnje u prvom planu, jer da bi uopšte počelo ispitivanje zbiljnosti moramo pretpostaviti da nam nešto samo „izgleda“ na određeni način, odnosno da uočimo razliku između onoga što samo „izgleda“ i onoga što je istinito.

I Markuze piše protiv Platonovog tumačenja značaja Orfejeve mitološke ličnosti jer „Teologija i filozofija se takmiče danas jedna s drugom u veličanju smrti kao egzistencijalne kategorije: izvrćući jednu biologijsku činjenicu u ontologijsku esenciju, oni daju transcendentalni blagoslov krivnji čovječanstva čije ovjekovječenje potpomažu – oni izdaju obećanje utopije. Nasuprot tome, ona filozofija koja nije sluškinja potiskivanja odgovara na činjenicu smrti Velikim Odbijanjem – odbijanjem Orfeja osloboditelja. Smrt može postati zalog slobode.“<sup>51</sup> Platon zahteva od Orfeja da umre zbog ljubavi, jedino njegova smrt može biti pravi dokaz ljubavi prema Euridici, biologijska činjenica smrti Euridike se izvrće u ontologijsku esenciju ljubavi, sve ostalo Orfejevo delovanje nije „prava“ ljubav, odnosno predstavlja samo „mlitavost“ karaktera. U Markuzeovom kontekstu odbijanje Orfeja osloboditelja znači odbijanje verovanja da se duša seli, biologijska činjenica je da svi ljudi moraju umreti, nije ontologijska esencija. To upravo govori Ničeova filozofija koja je sva sazdana od života, koja veliča  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  kroz dionizijski element i koja kaže veliko „Da“ samom životu, bez obzira na sve njegove muke, patnje i bolove, i to ponosno izgovara ustima Zaratustre.

Ovaj filozofski  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  je prepoznao i Markuze kada ističe da „Ljudi mogu umirati bez tjeskobe ako znaju da se ono što vole, štiti od bijede i zaborava. Poslije ispunjenog života, oni mogu uzeti na se da umru – u trenutku svojeg vlastitog izbora. Ali čak ni konačno prispjeće slobode ne može iskupiti one koji su umrli u bolu.“<sup>52</sup> Markuzeovim jezikom rečeno, Orfej nije mogao da se ubije, jer nije Euridiku zaštitio od zaborava, odnosno najveći talent koji Orfej ima je muzika i on će muzičkom umetnošću pokušati da je zaštiti od zaborava. Time što je sišao u Had, on je pokušao umetnošću da je zaštiti i od vlastitog zaborava i od zaborava uopšte, pa je svima i Platonu pokazao time kako je to ipak moguće pomoću umetnosti. Takav oblik ispunjenog života je za Platona „mlitavost“ i „mudrijašenje“ što još više pokazuje kako Platon nema razumevanja za umetničko stvaranje kao ni za Orfejev pokušaj štíćenja Euridike od zaborava. Platon zbog svojeg shvatanja  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a ne tumači mit o Orfeju na „primeren“ način jer to od

---

<sup>51</sup> Marcuse Herbert, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1965, prev. Tomislav Ladan, 189.

<sup>52</sup> Ibid., 190.



početka i neće, već u prvoj rečenici navodi da su bogovi „otpremili“ Orfeja iz Hada.

Zašto Orfej nije uspeo, ne interesuje Platona, nego mu za njegovo tumačenje ερωϑ-a treba samo činjenica da na kraju nije uspeo. Orfej nije uspeo ne zato što nije na „pravi“ način voleo Euridiku nego zato što čovek uvek sumnja, a pogotovo sumnja onda kada mu je život na prekretnici. Razlika ljudskog i božanskog ερωϑ-a je prevelika da bi samo umetnošću mogla da se savlada, kao što su i život i smrt prevelike suprotnosti da bi neko ko je umro mogao zbog bilo koga ili bilo čega jednostavno oživeti. Sa druge strane, Orfej je pokazao kako je „oživeo“ Euridiku, makar na kratko, umetničkim stvaranjem, odnosno zbog njegovog silaska u Had, ona je zaštićena od zaborava u ovom mitu, pa ga ni sam Platon nije mogao zaobići. Ljudski ερωϑ je sklon okretanju, promeni, to nema nikakve veze sa umetnošću koja je „mlitav“ oblik ερωϑ-a nego isključivo sa ljudskom vrstom ερωϑ-a. Orfej je jedinstven primer umetnika koji u ovom mitu prikazuje svojim delovanjem dvojnost božanskog i ljudskog ερωϑ-a jer ispoljava božanski ερωϑ sve vreme do „okretanja“ kada započinje ispoljavanje ljudskog ερωϑ-a.

Ako se orfizam, kao i ovaj mit o Orfeju i Euridici, posmatraju sa aspekta celine, nastaje pitanje, u kakvom su odnosu suprotnosti života i smrti u kontekstu Erosa i Tanatosa civilizacije? Prema Markuzeu je civilizacija ta koja podstrekuje nagon smrti ili Θανατοϑ, svi ljudi koji su zato što su bili robovi i iz tog razloga pre vremena umirali u bolu, u stvari svedoče i utemeljuju njegov stav da je civilizacija izgrađena Tanatosom, zato što „Nagon smrti djeluje pod načelom Nirvane: on teži stanju „neprestanog zadovoljenja“ u kojem se ne osjeća nikakva napetost – stanju bez oskudice.“<sup>53</sup> Ovo stanje bez oskudice može nastati za vladajuću klasu samo pomoću prisilnog i surovog rada koji iscrpljuje robove jer oni radom omogućavaju stanje „neprestanog zadovoljenja“, čime je prikazan razvoj civilizacije kao prevlast Tanatosa. Orfizam, a kasnije hrišćanstvo, opravdavaju robovski rad jer „učenjem o besmrtnosti duše“ kako orfizam tako i hrišćanstvo

---

<sup>53</sup> Ibid., 188.

opravdavaju muke svakodnevnog ropskog ili kasnije kmetskog života i zvaničnu vlast, tako da je i široka prihvaćenost kako orfičkog tako i hrišćanskog učenja bila jedino i moguća zbog ovog učenja o besmrtnosti duše. Konačna „pravda“ za duše sledi posle „svih smrti tela“ u orfizmu, ako se duša „očistila“, a „pravda“ za hrišćansku dušu posle smrti tela sledi ako je duša živela prema Deset Zapovesti i time se takođe „očistila“.

Ono što je dokaz takvog stanja, osim ove široke prihvaćenosti učenja o besmrtnosti duše je i činjenica njenog „čišćenja“ koje za života usmerava delovanje pojedinca. Nama je ovde bitan jedan drugi simptom, a to je da je ovim otvoren put za delovanje hrišćanskog Θανατος-a i njegovom pretvaranju ερωσ-a u αγαπη. No, za antičko shvatanje ερωσ-a u celini mitološkog prikaza, uz orfički ερωσ, bitan je i narcistički ερωσ, koji odslikava takođe „prekoračenje mere“ ali sada u smislu ljubavi prema slici o samom sebi. Zato je drugi primer ljudskog ερωσ-a Narcis, koji je kao specifičan oblik starogrčkog ερωσ-a, u savremenoj psihologiji konstantno često spominjan, kao i što nema psihologije ličnosti koja se na neki način nije odnosila prema ovom mitu. U čemu leži specifičnost Narcisove vrste ερωσ-a?

*Narcis „odbija“ boga Erosa, on odbija onog „drugog“, ma ko taj drugi bio, i zato jasna je poruka mita, mora biti kažnjen. „Narcis je bio iz Tespije, sin plave nimfe Lejriope, koju je rečni bog Kefis jedanput okružio svojim krivudavim potočićima i obljubio. Vidoviti Tejresije je rekao Lejriopi, koja je prva došla da ga pita za savet: „Narcis će doživeti duboku starost pod uslovom da nikada ne upozna sebe.“ U Narcisa su se bezuspešno zaljublivali...“<sup>54</sup> Zanimljiva je podudarnost da je najstariji kult Erosa bio u Tespiji kao i činjenica da je Narcis poreklom iz Tespije. Ljubav i ljubav prema slici o samom sebi su u relaciji, a ta relacija je puno življa i ozbiljnija već u antičko doba, gde se poreklo božanske i mitološke ličnosti vezuje za isti grad, dok ime Tespija označava nimfu, kao niže žensko božanstvo koje je u isto vreme i duh prirode. Bog Erot je najviše poštovan u Tespiji, čvrsto je vezan sa „duhom prirode“ kao što je i sam Narcis rođen u tom*

---

<sup>54</sup> Grevs Robert *Grčki mitovi*, Admiral books, Beograd, 2012, prev. Boban Vejn, 255.

„duhu prirode“, u jedinstvu su ljubav i ljubav prema slici o samom sebi, a omogućila ih je ista nimfa. U mitološkoj ličnosti Narcisa je izražen najveći prekršaj koji se uopšte može napraviti, u antičkom smislu, za ljudski ερως, kao onaj u kojem druge ljude i bogove kao i njihovu ljubav ne doživljavaš kao bitne, ne doživljavaš ih kao one koji tom ljubavlju hoće da rastu i koji tom ljubavlju u stvari prikazuju potrebu za vlastitom beskonačnošću.

Glavno načelo grčke mitologije glasi da svaki junak mora biti kažnjen, ako prekrši načelo mere, a ovde je Narcis svojim postupcima i pre „zaljublivanja u sebe“ prekršio ovo načelo time što je sva bića koja su bila zaljubljena u njega, od početka zapostavljao, ponižavajući ih time što ih uopšte nije primećivao jer je sam sebi bio dovoljan. On je, od početka do kraja, jasan i dorečen protivnik boga Erota, a time i protivnik realizacije ερως-a. Međutim, iako je tako, iako on odbija ερως i boga Erota, a time prezire druga bića i samog boga, on živi nesmetano i slobodno kao bog. Mora se napomenuti da je njegov otac rečni bog, što znači da njegova mitološka ličnost predstavlja i božanski element. Bitno je naglasiti i da ova slika Narcisovog života pre „zaljublivanja u sliku o sebi“, govori o nepomućenosti tog života, odnosno da je Narcis živeo božansku vrstu ερως-a, srećan i potpuno nepomućen od drugih. Da bi Narcis mogao biti kažnjen zbog svog ponašanja, Artemida ga mora kazniti tako da se „nesrećno“ zaljubi.

Prvi moment zajedničkog za Narcisa i Orfeja je zaljublivanje, koje otvara mogućnost realizacije ljudskog ερως-a. Drugi moment je da ta realizacija ερως-a može nastati isključivo i samo pomoću zaljublivanja, ne postoji neki drugi način. A treći moment je tragičan kraj, Orfeja su raskomadale Menade, koje je poslao bog Dionis, a Narcis umire zbog zaborava da jede, da spava od silnog samoljublja, kao vida osvete boginje Artemide. Narcisovo zaljublivanje inicira pitanje da li je Narcis uopšte ovde kriv zato što se toliko zaljubio u svoju sliku? Njegov prekršaj jeste od početka taj da odbija ερως i boga Erota, ali to što se toliko silno zaljubio u sebe je Artemidina osveta.

Poruka ovog mita je u tome što je Narcis bio kriv boginji Artemidi zato što je živeo božanski ερως, a to niti jednom smrtniku nije dozvoljeno. Boginja

Artemida je i inače osvetoljubiva boginja, a osveta Narcisu koja će ga najviše pogoditi je da se Narcis nesrećno zaljubi. Jasno je da će u nastavku Narcis biti slabiji od Artemide, kao i Orfej od Hada te zato „Prvo je pokušao da zagrlj i poljubi lepoga dečaka s kojim se suočio, ali uskoro prepoznade sebe i ostade tako da leži satima nad vodom gledajući u svoj lik i niko ga neuznemiravaše. Zar je mogao da izmiri u sebi tu dvostrukost – posedovanje i neposedovanje – u isto vreme? Bol ga je razdirao, ali je uživao u tom mučenju jer znao je da će mu onaj drugi ostati veran ma šta se desilo.“<sup>55</sup> Narcis je zaljubljen u svoju sliku takvom silinom koja je božanska, jer je to u stvari Artemidina moć u vidu osвете primenjena na Narcisu. Ovde vidimo Narcisovu istrajnost u božanskom ερως-u, on tokom čitavog mita živi božanski ερως. Zašto uživa u mučenju? Zato što će mu slika o sebi ili lik iz izvora zauvek ostati veran i to veran ma šta se desilo. Poruka ove mitološke slike o Narcisu je da je kažnjen jer je kao protivnik ljudskog ερως-a odbijao sva druga bića, a kazna mu je da „samog sebe ne poznaje“ jer je silno zaljubljen samo u svoju sliku o sebi i na tome se zadržava.

Da bi čovek došao do znanja o sebi samom mora prihvatiti ljudski ερως, jedino tako se „može saznati“ kaže i kasnije Platon, a Narcis ne samo da nikada neće saznati sebe zbog tog odbijanja nego će uvek božanski biti zaljubljen samo u sliku o sebi. Njegova sudbina postaje zla sudbina jer ga u isto vreme i odbijanje ljubavi od strane drugih i samoljublje sprečavaju da upozna sebe. Nikada Narcis ne može „saznati samog sebe“ jer on voli samo sliku o sebi koja mu, za razliku od svih drugih, bilo ljudskih, bilo božanskih bića, ostaje zauvek verna i nepromenjiva. Određena količina ljubavi prema samom sebi je neophodna da bi čovek živeo i razvijao se kao normalna ličnost, ali samo i isključivo božanska ljubav prema slici o sebi, kako je Narcis ispoljava, u ljudskom smislu, nema nikakvog opravdanja, odnosno besmislena je. Ovde Narcis dolazi do besmisla kao i malopre Orfej koji je „okretanjem“ doveo takođe svoj pothvat u besmisao. Erotski stav upravljen samo prema slici o samom sebi, postavlja pitanje koja je svrha takvog ljudskog života? Božanski ερως odgovara bogovima, oni mogu

---

<sup>55</sup> Ibid., 256.

„voleti zbog ljubavi“. Narcis kao smrtnik preuzima na sebe ulogu boga, voli božanskom ljubavlju (Artemida) i to tako da „voli samo i isključivo sliku samoga sebe“. Disproporcija koja nastaje jasno pokazuje da je ova vrsta ερως-a neprimerena čoveku, odnosno da je „prekoračenje mere“ u smislu pojedinačnog postojanja koje stremlji „sigurnosti“ voleći sliku o sebi.

Svrha Narcisovog života bila bi gledanje svog odraza u ogledalu. „Gledanje“ ili jednostavnije rečeno, svrha božanskog ερως-a je lepota po sebi. „Gledanje“ lepog zbog tog lepog. Razlog gledanja je lepo po sebi. Ali kao erotski stav u ljudskom svetu, koji bi bio isključivo usmeren na ogledalo kao sredstvo doživljavanja lepote po sebi bi bio besmislen stav. „Besmislen“ kao besmisleno proživljen život, kao život proživljen bez ispitivanja samoga sebe, zadatak za svakog Starog Grka je „Saznaj samoga sebe“ kojeg je proročište u Delfima poručilo svima. Narcis je zato „prekoračenje mere“ u drugom ekstremu, u ljubavi prema slici o sebi koja nikada ne vodi saznanju.

Orfej je prekoračio meru u želji da umetnošću pobedi i fizičku smrt i pokazao da ispitivanje zbiljnosti vodi kroz život svakog čoveka, te da se ta nastojanost ili sklonost čoveka nikada ne može potisnuti i da će bez obzira na sve, čovek uvek ispitivati zbiljnost i sumnjati. Sa druge strane, Narcis je izraz božanskog ερως-a u jedinstvu sa lepotom. On je „rođen“ lep i na kraju se zaljubljuje u svoju prelepu sliku te time „prekoračuje meru“ u želji da voli samo tu sliku o sebi i time pokazuje kako je besmisleno u ljudskom svetu voleti samo sliku o sebi, koliko god da je ona lepa. Oba junaka su izrazito „erotični“ i nose jasnu poruku starogrčkog narodnog duha u tumačenju ερως-a. Ta poruka koju nam daje Orfej glasi, ne može se ostati samo sa jednom osobom, uvek postoji neki kraj u vezi, bilo duhovni, bilo emotivni, bilo fizički, bilo sva tri zajedno, zahtevati božansku ljubav od ljudi je besmisleno, jer nisu za nju sposobni, zato što su ljudi, kao što se ne može ceo život ni voleti sliku o sebi, kao što to Narcis radi, jer bi i to bilo besmisleno za ljudski život.

Oba junaka su prekršili meru, oba su hteli voleti božanski, a samo su ljudi, kao što su i oba „izgubili“ na kraju sebe. Orfej je u rezultatu „sumnjao“ što

pokazuje nedvosmisleno ljudsku potrebu da se u životu ispituje i sumnja, dok je Narcis u rezultatu „zaljubljen u sliku o sebi“ što opet pokazuje nedvosmisleno ljudsku potrebu da se ne ispituje nego da se voli sopstvena slika o sebi, jer većina ljudi ni ne vidi da sa time nešto nije u redu. I Orfej i Narcis su pokazali kakav je ljudski ερως, Orfej je prikazao umetničku vrstu, dok je Narcis prikazao samoljubivost koja je prisutna kod većine ljudi, koji žive neispitan život, voleći predstavu o sebi ili kao što bi Heraklit rekao „Ubogi svedoci jesu ljudima njihove oči i uši ako imaju dušu koja ne razume njihov jezik (fragment 13).“<sup>56</sup> Takvim ljudima oči i uši nikada ne koriste, jer im duša nije saznavalačka, odnosno ovde Heraklit upotrebljava reč „duša“ u smislu ljudskog intelekta. Da bi se shvatio Logos, mora se imati intelekt kojim se tumače čulne percepcije. No, koja bi poruka o ljudskom ερως-u bila iz ova dva navedena mita?

Vidimo da je poruka u oba mitska slučaja ta, da *prekoračenje mere*, u ljubavi koja nije „ljudska“, nosi sigurnu kaznu, kao i da Orfej i Narcis ne žele da se menjaju, a trebali bi, jer su prekoračili meru, pa je neophodno da promene erotski stav, Orfej u odnosu na Euridiku, a Narcis u odnosu na ogledalo. Može se reći i u smislu Markuzeovog tumačenja, oni su iskoračili izvan civilizacijskog toka i tako su postali besmisleni civilizacijskom toku jer „Civilizacija je prije svega napredak u radu – to jest, rad na pribavljanju i povećanju životnih potreptina. Taj rad je normalno bez zadovoljenja u sebi samom; Freudu je on neugodan, bolan. U Freudovoj metapsihologiji nema mjesta izvornom „nagonu radinosti“, „nagonu majstorstva“ itd.“<sup>57</sup>

Naravno da je nemoguće radom u svrhu preživljanja ostvariti zadovoljenje. Rad je uvek neugodan kad je u pitanju preživljavanje. Osnovni rad je „trud“ koji se, smatra Frojd, mora uvek nametnuti, zato razvoj civilizacije pretpostavlja nametanje rada najvećem broju stanovništva. Niko ne želi rad zbog samog rada, takav rad je nužan ako se radi o preživljavanju i zato sigurno nikada ne postiže zadovoljstvo. Orfej i Narcis ne rade, oni ni ne teže nikakvoj promeni,

---

<sup>56</sup> Marković Miroslav *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983, prev. Miroslav Marković, 52.

<sup>57</sup> Marcuse Herbert *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1965, prev. Tomislav Ladan, 70.

prikazuju kvalitet ljudskog Erosa u izvornom obliku i to sa naglaskom da je njihov Eros ostao zarobljen u njima samima, kao suvišak ili prekoračenje mere, odnosno, oni nikada ne mogu biti deo civilizacijskog toka, zbog čega su i kažnjeni „kao prekomernosti“ već u antičko doba. Ako su Orfej i Narcis kažnjeni i nisu postali deo civilizacijskog toka, koje to mitološke ličnosti nasuprot njima, odgovaraju civilizacijskom toku odnosno koji tip mitološke ličnosti odgovara zapadnoj civilizaciji? To su Prometej i Odisej. Ovo su dve mitološke ličnosti sasvim u skladu sa zapadnom civilizacijom jer ispoljavaju vrstu ljudskog ερωσ-a koji omogućava sam civilizacijski tok. Frojd bi Orfejev i Narcisov nagon, kao i Prometejev i Odisejev, tumačio preko poriva „Pod *porivom* nekog nagona podrazumevamo njegov motorički momenat, ukupnu snagu ili meru podsticaja na aktivnost koju taj nagon predstavlja. Karakter poriva predstavlja opšte svojstvo nagona, odnosno samu njegovu suštinu. Svaki nagon predstavlja određenu aktivnost; ...“<sup>58</sup> Budući da nagon predstavlja određenu aktivnost, a Eros Frojd zove nagonom za životom, onda i motorički momenat orfejskog i narcisovog erosa u stvari bio „eros radi samog erosa“ ili ljubav koja bi htela da bude „božanska“. Sa civilizacijom stupa na snagu usmeravanje nagona ili njegovo kontrolisanje, u smislu da čovekove aktivnosti moraju biti kontrolisane od strane civilizacijskog toka, ono sve što ne odgovara tom toku mora biti sankcionisano, uravnoteženo u sistem. Porivi različitih nagona moraju biti usmereni (Prometej i Odisej), porivima se podsticaj na određenu aktivnost kontroliše (razumom) dok ove kontrole (razuma) nema, ni kod Orfejevog silaska u Had, niti kod Narcisa od početka (živi sam) te jedino usmeravanje ka primerenim ciljevima (poboljšanje ljudskog života zbog kojeg Prometej krade vatru bogovima i Odisejeva uspešnost kroz lukavstva jer rešava probleme i svojim primerom pokazuje drugima šta je potrebno u životu) može biti plodonosno za civilizaciju.

Jer civilizacija potiče iz odricanja, smanjivanja, a najblaže rečeno, sputavanja poriva nagona, njegovog kontrolisanja. Nagon Tanatosa ili smrti u civilizacijskom toku teži vladanju nad nagonom Erosa, teži tome da „upravlja“

---

<sup>58</sup> Frojd Sigmund, *Metapsihologija*, Mond, Beograd, 1996, prev. Dušica Milojković i Marina Pavlović-Četković, 26.

Erosom. Borba ova dva nagona postoji i na individualnom i na opštem planu. Rad koji je stvorio civilizaciju je otuđen ili težak rad, bolan i bedan, to je rad koji vekovima Tanatosu daje prevlast (robovi su tokom razvoja civilizacije u mnogim zajednicama bili iscrpljivani teškim radom do smrti) ili još kraće rečeno, ropski rad, vrednost ljudskog života i sav njegov ερωσ, nipodaštava jer je ljudski život i njegov ερωσ samo sredstvo. „U uvjetima istinski ljudske egzistencije, razlika između toga da se podleže bolesti u desetoj, tridesetoj, pedesetoj ili u sedamdesetoj godini i umre „prirodnom“ smrću nakon ispunjenog života – može predstavljati razliku za koju je vrijedno boriti se svom nagonom energijom. Ne oni koji umiru, nego oni koji umiru prije no što moraju i žele umrijeti, oni koji umiru u mukama i patnji, velika su optužba protiv civilizacije. Oni također svjedoče o neiskupivoj krivici čovječanstva. Njihova smrt izaziva bolnu svijest o tome da nije bila nužna, da je mogla biti drugačija.“<sup>59</sup> Porobljavanje putem rada je moguće izvršiti tek kontrolom ερωσ-a ili životnog nagona kao i njegovim pretvaranjem iz nagona u energiju, koja kao korisna radna snaga individuumu ostvaruje svrhu napretka civilizacije. „Ljubav i trajni i odgovorni odnosi koje ona zahtijeva, zasnivaju se na sjedinjenju spolnosti s „naklonošću“, a to jedinstvo je povijesni rezultat dugog i okrutnog kroćenja, u kojem legitimna manifestacija toga nagona postaje vrhunska, dok se njegovi ostali sastavni dijelovi zaustavljaju u svom razvoju.“<sup>60</sup> Frojdovo shvatanje kroćenja nagona u svrhu njegove legitime manifestacije postaje uobičajena praksa civilizacije, nagon se kontroliše njegovim pretvaranjem u ljubav, odnosno ερωσ postaje jedinstvo spolnosti i naklonosti.

Prvobitni Ερωσ „gubi“ tako od svog bitka, time što Θανατος preuzima vlast nad Ερωσ-om, on ga prilagođava sebi i sada taj Ερωσ kao „ljubav“ u civilizacijskom toku, postaje manipulativan i podoban za iskorištavanje čoveka i njegovo daljnje ropstvo u svim oblicima zajednica, a takođe i u građanskom društvu, jer čovek sa svim svojim ljudskim pravima i slobodama, u građanskom društvu predstavlja samo ipak sredstvo ili instrument rada za postizanje bilo kakvog materijalističkog civilizacijskog cilja kojeg mu određuje politička vlast u

---

<sup>59</sup> Marcuse Herbert *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1965, prev. Tomislav Ladan, 189.

<sup>60</sup> Ibid., 162.



državi. Na koji način možemo ustanoviti ovu istinu, da je Θανατος stekao vlast nad Ερωσ-om, odnosno kako je istorijski teklo pretvaranje Ερωσ-a u prikladan oblik koji je bio po meri civilizacije?

Hrišćanska religija nam daje *prvi* i *izvoran* dokaz, potpuno nepomućen prikaz vlasti Θανατος-a, nad Ερωσ-om, jer je hrišćanski pojam Αγαπη istorijska potvrda pobede Θανατος-a nad Ερωσ-om. Božji Sin je umro mučeničkom smrću, na krstu, za ljudski rod, te je zato Isusov ερωσ ostao nerealizovan u ljudskom svetu, on je realizovan tek u Vaskrsnuću, kao što će i ερωσ ljudskog roda tek jednog dana biti realizovan Isusovim povratkom. U odnosu na pojam Ερωσ-a, pojam „Αγαπη“ je sužavanje i sputavanje izvornog Ερωσ-a, zato što ovaj pojam kao Božja ljubav ili ljubav Boga prema tvorevini (svetu i čoveku), a ne Božji ερωσ koji je ostao nerealizovan zbog Isusa, odgovara zvaničnom hrišćanstvu.

Hrišćanstvo se i „boji“ bolje rečeno „strepí“ od izvornog antičkog ερωσ-a, on je opasan i strašan hrišćanstvu. Postavlja se pitanje zašto? Zato što se ερωσ-om ne može manipulirati, dok se sa αγαπη može. Platon nigde ne koristi reč αγαπη, niti u jednom svom delu. A hrišćanski teolozi, svaki od njih, ako hoće nešto da kažu o αγαπη, ne mogu da zaobiđu *Gozbu*. Šta nam govori ova činjenica? Govori nam da Biblija nije dovoljna. Ne zvuči li to paradoksalno? Biblija kao sveta knjiga je nedovoljna da bi odredila Božju ljubav ili αγαπη. To može da znači, pre dve hiljade godina i danas, samo jedno. A to je da je antički ερωσ onaj koji je temeljem ili izvorom tumačenja svake vrste ljubavi, kao i Božje vrste ljubavi u hrišćanskom učenju. Upravo zato što je antički ερωσ u svim svojim manifestacijama onaj koji oživotvoruje αγαπη, te hrišćanski teolozi kakav god stav imali prema pojmu ερωσ-a, moraju, hteli to ili ne, da ga priznaju, i koliko je to u njihovoj moći protumače.

Kako su dakle, hrišćanski teolozi ovaj antički Ερωσ prvo ograničili, pa onda u nastavku istumačili u skladu sa hrišćanskom dogmom, kojim su to sredstvima izveli? Tako što su ga označili „gramzivim“ i „egoističnim“, posredstvom i pogrešnog prevođenja Platonove *Gozbe* sa starogrčkog jezika, a u nastavku još, na tom pogrešnom temelju, nasuprot Ερωσ-u postavili Αγαπη kao

velikodušni i altruistični oblik ljubavi, jer hrišćansko učenje zbog dogme, antički pojam Ερωσ-a, niti hoće niti uostalom iz svoje pozicije može da shvati. Neće da shvati, jer ljudska želja ili ljubav za saznanjem predstavlja drskost u odnosu na Boga, filozofija je oholost ljudskog razuma, u smislu da su „blaženi oni siromašni duhom“, dok ne može da shvati, jer je Bog izvor svih vrsta ljubavi, a to nikada ne može biti čovek, u smislu da čovek nikada ne može voleti kao Bog.

Postoji još jedna razlika koja se pojavljuje unutar ove novonastale situacije, kao što smo videli, preko mitoloških primera, sa pojmom antičkog Ερωσ-a se ne može manipulirati. Ili jednostavnije rečeno ερωσ je pokretačko načelo ljudskog života. Αγαπη nikada ne može biti pokretačko načelo. Da može biti pokretačko načelo, hrišćani bi živeli αγαπη, ne sveštenici, nego sami obični ljudi, i ta hrišćanska ljubav, ponizna i „delotvorna“ bi danas bila prisutna u svakoj sferi ljudskog života. Svet bi u tom slučaju, bio zbiljnost αγαπη, nijedan hrišćanin nigde u svetu ne bi živeo po drugom pravilu, osim prema αγαπη. Ali vidimo tokom dve hiljade godina nove ere i pogotovo, posle hiljadu godina srednjovekovne hrišćanske filozofije da o tome nema govora. Očigledno je da se tokom dve hiljade godina u novoj eri sa αγαπη manipuliše. Zašto αγαπη ne može biti pokretačko načelo? Zato što je jedino pokretačko načelo prema hrišćanskom učenju, Bog. On je najviše biće i u isto vreme i jedino pokretačko načelo. Zato i u rezultatu αγαπη može biti samo sužena modifikacija starogrčkog ερωσ-a, jer je ovu modifikaciju u vidu αγαπη oblikovao Θανατος Isusovog mučeništva (rimski civilizacija).

Božji ερωσ je izgubio od Θανατος-a u ljudskom svetu. Bog je poslao svoga Sina koji je manifestacija Božjeg ερωσ-a, ali je Isus razapet, te nikada nije došlo do realizacije Božjeg ερωσ-a. Zbog te činjenice Θανατος je taj koji je odredio kakav ερωσ odgovara hrišćaninu. Nadalje, svako može sam za sebe da odredi šta je za njega „milosrdno“, „ponizno“ prema Bogu, na žalost zato mnogi sveštenici i obični hrišćani da bi realizovali αγαπη, umiru u mučeništvu. Tako će mučeništvo postati jedan od najsnažnijih oblika αγαπη, u raznim oblicima, od onog kojeg pojedini crkveni redovi upražnjavaju, do pojedinačnih oblika

mučeništva u hrišćanskoj istoriji. Oni koji su ih ubijali „ne znaju šta čine“, hrišćanske žrtve ljube, žive αγαπη, da bi bile bliže Bogu, one prema hrišćanskom učenju moraju (da bi proživele αγαπη) da ljube svoje ubice dok ih ubijaju. I sam Isus Hristos je zamolio Boga da oprostí ljudima „da bude milosrdan prema njima“ jer oni ne znaju šta čine. Time će mučeništvo postati za hrišćane po Hristovom uzoru podsticajno, u smislu da se αγαπη istinski zasluži i proživi tokom ovozemaljskog života. Ovde vidimo na delu hrišćansko sužavanje pojma ερωσ-a u αγαπη i njegovo prilagođavanje u religijske svrhe.

U celini, hrišćanska religija kako u prošlim vekovima, tako i danas, pokazuje negativan stav prema antičkom ερωσ-u, od njegove čulne manifestacije do duhovne, za to su dovoljni primeri, za čulno sužavanje, status žene u Bibliji (i u Starom i u Novom Zaveću) kao i za duhovno, istorijska činjenica da car Justinijan 529. g.n.e. zabranjuje rad svim filozofskim školama.

Međutim, iako jedan broj teologa na negativan način tumači ερωσ u odnosu na αγαπη, oni kao i ovi drugi koji izjednačuju ερωσ i αγαπη, svi od reda ne mogu bez antičkog ερωσ-a. Ništa u teologiji se ozbiljno ne može reći bez Platonovog pojma ερωσ-a. Koliko god ga teolozi negativno prosuđivali, osuđivali, unižavali u poređenju sa αγαπη, čak i pokušavali da ga namerno „pogrešno tumače“, uprkos svemu tome, i dalje Platonov pojam ερωσ-a u XXI veku ostaje prisutan kao temelj ne samo filozofije nego i celokupne teologije. Ono što je civilizacijski razvoj svakako doneo je, u današnje vreme vidljiva, ekstremno upotrebna svrha ερωσ-a i njegova tržišna vrednost. Reklamni kao novčano kontrolisan ερωσ na sve moguće načine danas, postaje takvim „civilizacijski prikladnim“ sa hrišćanstvom. Civilizacija je u nastavku priznala samo novčano-vrednosno određen i „prilagođen“ ερωσ, te zato Orfejev i Narcisov ερωσ nikada ne bio mogao biti ni izgovoren u hrišćanskoj eri.

Značaj starogrčkih mitova je velik i u tome što oni jedinstvenim primerima mitoloških ličnosti govore o onome što je i danas aktuelno, da li danas postoje i kako prolaze Orfeji i Narcisi, kao i da li postoje i kako prolaze Prometeji

i Odiseji, koliko Prometeji i Odiseji jedino odgovaraju civilizacijskom toku, što je prisutno i vidljivo u našem svakodnevnom životu.

### 1.3. ZNAČAJ EROTA ZA FILOZOFIJU

Činjenica je da su Atinjani svoj ερως za filozofijom izrazili u V veku pr.n.e.: „Atinjani su bili veoma ponosni na taj duhovni polet i zanimanje za nauku i kulturu koje su u V veku pre n.e. cvetale u njihovom gradu. Prema Tukididu, atinski državnik Perikle u svojoj *Posmrtnoj besedi* izgovorenoj u znak sećanja na prve pale junake u Peloponeskom ratu, ovako hvali način života koji odlikuje Atinjane: „U negovanju lepog krase nas jednostavnost a u filozofiranju nepokolebljivost.“ Dve upotrebljene reči sadrže reč philo-philokalein i philosophein.<sup>61</sup>

*Philo-kalein* i *philo-sophein*, kao glagoli sadrže u ovom *philo* u stvari ερως, iako nisu sinonimi, u *philo* imamo sadržanu erotološku nastrojenost prema lepom i mudrom, kao onome što je u isto vreme jednostavno i nepokolebljivo. I to se nije slučajno dogodilo. Razlog tome je sa jedne strane taj da je već mitološko shvatanje boga Erosa kao razvojnog principa nastanka sveta omogućio „filozofski“ V vek pr.n.e., a sa druge strane taj vek je omogućio i široko prihvaćeno shvatanje da je Eros najbitniji princip od svih principa. Bez Hesiodovog shvatanja boga Erosa nije moguće shvatiti ovu vezu philo-philokalein i philosophein, lepota i mudrost ili znanje su u filozofskom govoru zadobili najveći mogući značaj, što će u Heraklitovoj, Parmenidovoj i Empedoklovoj filozofiji zasnovanoj na ερως-u ili erotskom elementu mišljenja doći u prvi plan.

Ova tri presokratska filozofa su najbolji primeri odnosa erotskog elementa i mišljenja, filozofskog uvida u zbiljnost, njihovog stalnog napora da se uvidi oblikuju u razlozan govor, kao i primeri nepokolebljivosti u filozofiranju.

---

<sup>61</sup> Ado Pjer *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010, prev. Suzana Bojović, 34-35.

U presokratovskoj filozofiji je vrlo vidljiv značaj boga Erota za filozofiju. Heraklit Hesiodu ne priznaje vrednost u saznanju kao ni Homeru (Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog* (fragment 43):

„Heziod jeste učitelj većine ljudi:

oni su ubeđeni da on poznaje najviše stvari.

On, koji nije bio kadar upoznati šta su dan i noć!

Naime, jesu jedno.”<sup>62</sup>

Hesiod, prema Heraklitu, nije shvatao logos, jer je Heraklit raskrstio sa pesničkom tradicijom u smislu mitološkog shvatanja sveta, on ne priznaje niti jednom pesniku da je istinito govorio o kosmosu. Budući da je glavni pojam Heraklitove filozofije logos, treba prikazati kako su stvari uravnotežene u kosmosu zahvaljujući logosu. „(132) U početku dakle svoga spisa *O prirodi* tumačeći na neki način svijet, koji nas okružuje, prije spomenuti čovjek kaže: „Taj logos, koji je vječan, ne razumiju ljudi prije nego što o njem čuju niti nakon što su čuli. I mada se sve zbiva po tom logosu (zakonu), slični su neiskusnima iako se okušavaju u takvim riječima i djelima kako ih ja objašnjavam razlučujući svako prema njegovoj prirodi i tumačeći kako stvar stoji. Drugim ljudima ostaje nepoznato što budni čine kao što zaboravljaju ono što u snu čine (B1).“<sup>63</sup> Hesiod, Homer i Arhiloh su za Heraklita neiskusni, ne znaju za Logos. Većina ljudi ne zna što na javi čine, kao što zaboravljaju i snove.

„89 (95). – de superst. Heraklit kaže da budni imaju jedan i zajednički svijet, a da se svaki pojedini od onih, koji spavaju, okreće u svoj.“<sup>64</sup> Razum je svima zajednički, jer sve ljudske zakone podržava božanski zakon, te je duši svojstven *Logos* koji sebe uvećava. Eros saznavanja je prisutan kod budnih, jer njihova duša živi na temelju *Logosa* i on je kriterijum istine. Sa Heraklitom ponovo doživljavamo Erotovo „delovanje“ kao vatru ili ognjeni vihor. U

---

<sup>62</sup> Marković Miroslav *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983, prev. Miroslav Marković, 106.

<sup>63</sup> Dils Herman *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, prev. Zdeslav Dukat, 146-147.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 157.

Heraklitovoj filozofiji je „večno živa vatra“ ili ognjeni vihor u stvari bog Erot. Zato se najbolje baš u Heraklitovoj filozofiji može uočiti kako je bog Erot evoluirao u „večno živu vatru“. Takođe kaže da su „Oči i uši su loši svjedoci ljudima ako imaju barbarske duše.“<sup>65</sup>, a takva je većina koja „spava na javi“ po Heraklitovom učenju. Platon bi rekao da sećanjem na Heraklitov *Logos* stvaramo mogućnost da govorimo istinu. Ostali se varaju ili spavaju jer iako su čuli *Logos* i dalje žive kao da imaju sopstvenu pamet. Prema tome, filozofski  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  je kod Heraklita u stvari takav da saznaje *Logos* koji u duši prebiva kao večno živa vatra. Da bi čovek ispitao svrnost mora živeti prema *Logos*-u, a to je uvek manjina u narodu, jer većina spava, odnosno ne živi prema njemu. Niče, Heraklitovu večno živu vatru tumači u analogiji sa dečjom i umetničkom igrom „I onako kao što se dete i umetnik igraju, igra se i večito živa vatra, nevino gradi i razara; i tu igru Eon igra sa samim sobom. Pretvarajući se u vodu i zemlju, on – poput deteta – gomila hrpe peska na obali mora, gomila i rastura; s vremena na vreme on iznova započinje igru. Trenutak zasićenosti, a onda ga potreba opet šćepava, kao što potreba prisiljava umetnika da stvara.“<sup>66</sup>

Večno živa vatra se menja, ona je time što je večna uvek u temelju čovekove duše i time omogućava da čovek i sam menjajući sebe i svet oko sebe saznaje i napreduje ka višim stepenima. Heraklitov  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  je ravnoteža ili harmonija koja se svuda nalazi u temelju stvari. Filozofski  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  shvata  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  kao kosmički  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ , ova vrsta shvatanja prebiva uvek kod manjine jer je samo mali broj sposoban da živi prema  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -u. „Heraklit svojom filozofijom izražava spekulativno jedinstvo suprotnosti, pa ga s pravom možemo nazvati osnivačem objektivne dijalektike. Vatra nije materija, kao što su pogrešno mislili stoici, nego jedinstvo suprotnosti bitka i nebitka. Čisti identitet sadrži i njihovo jedinstvo. To je nevidljiva harmonija. Zakon te nevidljive harmonije je *logos*, koji je i prasluka kretanja.“<sup>67</sup> Promena je večna, ona je kao vatra u duši svakog saznavaoa, prisutna i nužna. Igraju se i dete i umetnik kao i večito živa vatra. „Heraklit je bio

---

<sup>65</sup> Ibid., 145.

<sup>66</sup> Niče Fridrih, *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, Grafos, Beograd, 1979, prev. Božidar Zec, 39.

<sup>67</sup> Bošnjak Branko *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb, 1961, 51.

ponosan, a kad jedan filozof ima ponosa, onda je to veliki ponos. Njegovo delanje nikad ga ne upućuje na „publiku“, na odobravanje masa i klikčajući hor savremenika. Usamljeno kročenje svojim putem – to je svojstveno filozofovoj prirodi.<sup>68</sup> Heraklitov karakter odslikava njegov filozofski εἶδος, toliku usamljenost da starogrčka filozofija ne poznaje usamljenijeg filozofa od Heraklita. Prema tome, koja dva pojma Heraklitove filozofije nam ukazuju na εἶδος? „Sinteza Heraklitove misli bila je izražena u dvije riječi: vatra i logos. Sve je vatra i sve se događa po logosu.“<sup>69</sup> Bošnjak izdvaja specifičan λογος kao λογος duše. Prema Heraklitu, duša je materijalna jer je od vatre, što znači da je stalno u promeni. Λογος duše kao ljudska težnja za saznanjem, upućuje na uvećavanje logosa, koji je u stvari čovekov put saznanja, a da bismo do te istine došli, moramo koristiti dijalektiku. Uvećavanje vlastitog duševnog λογος-a ukazuje na temelj te žudnje, a on se nalazi u εἶδος-u duše. Kada su u pitanju tri sposobnosti ljudske ličnosti; razum, srce i duša, Heraklit ističe (Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog* (fragment 70):

„Teško je čoveku boriti se protiv svoga srca.

Jer što god da ono zaželi, kupiće ga ma i po cenu

duše!<sup>70</sup>

Prema Heraklitu, razum može ponekad biti pobeđen srcem, jer u čoveku vlada suprotnost „razum-srce“ ili „dužnost-zadovoljstvo“. Iako je razum najviša sposobnost u čoveku, koji „obično“ ili najčešće vlada srcem, njegovim željama i čežnjama, postoje situacije u kojima je teško čoveku da se bori protiv svog srca, pa će u njima srce pobediti razum. Kako će se to dogoditi? Srce koje želi će „kupiti“ to što želi, po ceni duše, duša je taj vezivni element između razuma i srca. Duša koja je puna vatre ili može se slobodno reći, εἶδος-a, prema Heraklitu, znači i životnu energiju ili snagu koja napaja i razum i srce. Međutim, ovaj εἶδος može biti zbog srca iscrpljen, jer što god da zaželi srce, ono će to kupiti čak i po

---

<sup>68</sup> Niče Fridrih *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, Grafos, Beograd, 1979, prev. Božidar Zec, 42.

<sup>69</sup> Bošnjak Branko *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb, 1961, 72.

<sup>70</sup> Marković Miroslav, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983, 153.

cenu duše. Interesantna je ova kupovina. Srce „kupuje“ ali po ceni duše, a ne po vlastitoj, ono što želi. Ta srčana želja može biti toliko jaka da savlađuje ne samo razum nego može i iscrpsti dušu. Osim toga, neobuzdano srce nema uvida u to da li je cena po kojoj kupuje to što želi, možda i previsoka za njega, pa je kadro i da proda dušu. Ono što je u Heraklitovoj filozofiji najvažnije jeste to što je Heraklit čoveka odredio kao neograničenu mogućnost. Ove tri sposobnosti koje čovek ima, razum, srce i dušu, mogu biti ponekad u nesrazmernom odnosu, međutim, to ne menja činjenicu da je čovek u svom delovanju najmoćnije biće, jer mu to omogućava λογος njegove duše koji se stalno uvećava.

Filozofska duša ερωσ-om dolazi do onog najboljeg, jer ona budući da je filozofska živi prema λογος-u. Da je to istina, govori nam „suvoća“ duše. Ona duša koja je suva, ona je i najmudrija a time i najbolja. Zato će biti moguće da ερωσ kao pokretački princip u duši saznavao vodi dušu dalje da se uspinje stepenicama saznanja do najvišeg stepena kod Platona. „Heraklitovo tumačenje spoznaje logosa metodološki je zasnovano na dijalektičkom mišljenju i cjelokupnoj ljudskoj praksi. Heraklit kaže da on *raz-laže* riječi i djela, tako da ih *ras-tavlja*, *raz-lučuje*, tj. dijeli prema njihovom načinu postojanja, prema njihovoj prirodi. Takva filozofija sadrži spoznaju koja time postaje naš svjesni sadržaj o logosu po sebi.“<sup>71</sup> Svet je večno živa vatra, kao celina, a takođe i u duši prebiva večno živa vatra koja dušu uvek povezuje sa kosmosom. Zato λογος duše izražava ερωσ kao žudnju za saznanjem.

Vindelband Heraklitovu večno živu vatru tumači ne kao αρχη tvar, koja nadživljuje sve svoje promene, nego kao samo „rasplamsalo pretvaranje, početak i kraj nastajanja i nestajanja“.<sup>72</sup> Ovo rasplamsalo pretvaranje prebiva u svim stvarima. To je u stvari ερωσ koji je počelo kretanja. Heraklitova πνεῦμα bi tako bila „vrela dah“ ili „ognjena para“ u ovom smislu duša, koja je u pojavnom smislu vrela dah. „Pri tome se, dakako, mora uzimati u obzir centralna teza da su prirodne promene svih vrsta umerene i izbalansirane, a da je uzrok ove ravnoteže vatra,

<sup>71</sup> Bošnjak Branko *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb, 1961, 91.

<sup>72</sup> Vindelband Vilhelm *Povijest filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1988, prev. Nada Šašel i Danko Grlić, 80.



koja je zajednički konstituent svih stvari, njihov materijalni i jedini uzrok.<sup>73</sup> Vatra je tako konstituent duše ili πνεῦμα-e, što je suvlja duša, to je bolja. A time bi filozofska duša trebala biti najbolja. Sa druge strane kako Parmenid određuje ερώς?

**12.** “Uži prstenovi su puni čiste vatre,  
a drugi, koji dolaze posle, sa noći,  
imaju u sebi samo malo plamena. Između  
njih  
je boginja koja upravlja svim stvarima; ona  
naime  
na rađanje bolno i parenje podstiče, šaljući  
žensko da se spoji sa muškim i, obrnuto,  
muško sa ženskim.

**13.** Najpre Erosa izmisli od svih bogova.”<sup>74</sup>

Fragment XII, za kojeg Žunjić kaže da u nedostatku “puta mnjenja” ne razumemo baš najbolje značenje fragmenta. Boginja je, prema Žunjiću, upravljačica i ključarica, ili Pravda odnosno Nužda. Nebesa drži krajnji vatreni prsten, ispod njega su Olimp, planete, Sunce, pa tek onda Zemlja. U fragmentu XIII, (Plat. *Symp.*, 178b; Aristot. *Metaph.*, 984b 23, *Simpl.*, *Phys.*, 39, 18., Žunjić prevodi sa „izmudri“ boginja, te smatra da se verovatno misli na Afroditu. „Sparivanje kojim ona upravlja nije samo ljubavno; ono ima i *kosmološki* značaj, sparivanje suprotnosti mešanjem. Ciceron spominje nekoliko proizvoda takvog mešanja (de nat. deor., I, II, 28) čije je rodno mesto nekakva teogonija gotovo tradicionalnog tipa (orfička ili hesiodska).<sup>75</sup> Ovde Ciceron ukazuje na vezu Parmenidovog tumačenja boga Erosa sa orfizmom ili Hesiodom. Jasno je da je na Parmenida uticao orfizam, odnosno Hesiod. Ono novo je međutim to što, Parmenid dodaje božanskom delovanju kako je boginja najpre “izmislila” ili „izmudrila“ Erosa. U glagolu “izmisliti” ili „izmudriti“ nalazimo spoj kreativnosti i mišljenja u bogu, a

---

<sup>73</sup> Kaluderović Željko, „Heraklitova vatra“, u: *Pedagoška stvarnost, god LV, br. 9-10, Novi Sad, 2009*, 877.

<sup>74</sup> Parmenid *O prirodi*, Službeni glasnik, Beograd, 2013, prev. Aleksandra Zdravković Zistakis, 74-75.

<sup>75</sup> Žunjić Slobodan *Fragmenti Elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984, prev. Slobodan Žunjić, 111-112.

to nam govori i da je Eros u Parmenidovoj filozofiji neponovljiva sinteza inovativnog momenta i mišljenja. Opet vidimo to božansko poreklo Erosa, njegov kosmološki značaj, ali kod Parmenida je ono oplemenjeno i elementom inovacije. Izuzetno je važno to što Parmenid “ne shvata” mitološki božanstvo, zato što nije rekao Afrodita, mada verovatno na nju misli, nego je Parmenidova boginja samo boginja u smislu bezlične najviše istine.

I Hesiod i Parmenid daju prednost  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -u, u kojem su prepoznali načelo kretanja. Najbolje mesto da se to vidi je u Aristotelovoj *Metafizici*. „To je Met.988a32-34, gde Aristotel nakon nabiranja mogućih varijacija materijalnog uzroka govori o onima koji su osim toga prepoznavali još i načelo kretanja (Aristotel 2007:24, prev. S.U. Blagojević): *Dakle, oni su samo taj uzrok dokučili, a neki drugi i onaj odakle kretanje započinje (na primer oni koji načelom čine Ljubav i Mržnju, ili Um ili Erosa.*“<sup>76</sup> Onaj koji načelom čini Ljubav i Mržnju je Empedokle, Um čini načelom Anaksagora, a Parmenid Erosa, s tim da je najverovatnije i Hesiod taj koji je, prema Aristotelu, postavio Erosa kao načelo kretanja. Ako se pogleda veza Heraklitove večno žive vatre i Parmenidovog Erosa, onda vidimo da vatra za Heraklita vlada kao večni princip, a Eros kao večni princip ravnoteže inovacije i mišljenja kod Parmenida. Sada se može lako uvideti da su Heraklitova i Parmenidova filozofija mnogo bliže i povezanije, nego što to izgleda na prvi pogled, odnosno da večno živa vatra kao pokretački uzrok, takođe u Parmenidovom Erosu nalazi svoju analogiju. Budući da je tačka Heraklitovog i Parmenidovog slaganja vidljiva u određenju vatre i boga Erosa, postavlja se pitanje kako i treći filozof, Empedokle, koji daje prednost  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -u, tumači  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ , odnosno zašto Empedokle  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  ističe u prvi plan?

Empedokle ljubavi daje istaknuto mesto u filozofiji što se najbolje vidi u sledećem: „Ovo je bilo njegovo učenje: četiri su počela: vatra, voda, zemlja i zrak; tu je i Ljubav kojom se ona sastavljaju i Mržnja kojom se rastavljaju.“<sup>77</sup> Značenje „ljubavi koja sastavlja“ u Empedoklovoj filozofiji je najbolje izrazio

<sup>76</sup> Kaluđerović Željko „Elejsko biće“, u: *Pedagoška stvarnost, god. LIX, br.2, Novi Sad, 2013,* 219-220.

<sup>77</sup> Dils Herman *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, prev. Zdeslav Dukat, 251.

Aristotel u *Met.*985a5, kada ističe „I budući se pokazalo kako su u naravi prisutne i opreke dobrima, ne samo red i ljepota nego i nered i rugoba, te da je više zala negoli dobara, i opačina više negoli krasota, zbog toga je jedan drugi uveo Ljubav i Svađu, svaku kao uzrok jednima od tih. Jer, slijedi li tkogod i prihvati ono što Empedoklo govori prema promišljanju a ne prema tepavu izričaju, otkrit će da je Ljubav uzrok dobrima a Svađa zlima.“<sup>78</sup> Aristotel navodi kako je značajan napredak u Empedoklovoj filozofiji razlikovanje načela kretanja od ostalih načela jer je Empedokle govorio „prema promišljanju a ne prema tepavu izričaju“ što ga svakako u pozitivnom smislu izdvaja od ostalih filozofa.

Međutim, „Zašto je filozof sa Sicilije eficientni uzrok podelio na dve oprečne sile? Ako je prosto želeo da restauriše zbiljnost koju bi sačinjavali fizikalni svet i odgovarajući mu proces, i da je spasi od parmenidovskog poricanja kretanja i mnoštva, onda su jedan uzrok i jedan proces bili sasvim dovoljni, kada je već mnoštvo vraćeno unutar prvobitnog ustrojstva stvari.“<sup>79</sup> Očigledno su povezani Ljubav kao uzrok dobrim bićima, a Svađa kao uzrok zlim bićima, što znači da je vrednosni poredak jednako važan kao i fizikalni. Aristotel u svom kritičkom osvrtu na Empedoklovu filozofiju, u *Met.*996a5, navodi u nastavku i ono što Empedoklo nije dobro promislio jer „I još ovo, koje je od svih pitanja najteže i s najviše dvoumlja, da li jedno i biće – kako su tvrdili pitagorejci i Platon – nisu štogod drugo, nego su bivstvo bića, ili nije tako, nego je podmet nešto drugo, kao što Empedoklo kaže da je ljubav, netko drugi kako je to oganj, a netko opet voda ili zrak; i da li su počela sveopća ili su poput pojedinačnih stvari, i da li su možnošću ili djelatnošću; uz to, i da li kako drukčije osim prema kretanju, jer i to može pričiniti znatnu teškoću.“<sup>80</sup> Prema Aristotelu, Empedokle za podmet govori da je on *επος*, što znači da je u temelju samog bića Ljubav. Time je u Empedoklovoj filozofiji Ljubav i podmet i načelo kretanja, što znači da je Ljubav osim temelja, još i načelo koje omogućava celovitost bića.

---

<sup>78</sup> Aristotel *Metafizika*, Globus, Liber, Zagreb, 1988, prev. Tomislav Ladan, 14-15.

<sup>79</sup> Kaluđerović Željko, Orhan Jašić „Empedoklovi koreni svega, Ljubav i Mržnja“, u: *Pedagoška stvarnost*, god. LX, br.2, Novi Sad, 2014, 226.

<sup>80</sup> Aristotel *Metafizika*, Globus, Liber, Zagreb, 1988, prev. Tomislav Ladan, 54.

Ono što Empedokle prema Aristotelu nije dovoljno dobro promislio, u *Met.*1075b, odnosi se na sledeće: „A besmisleno je i što reče Empedoklo, jer tvori od *ljubavi* dobro, ali ona je počelo i kao pokretalo (jer sakuplja) i kao tvar, budući da je dio mješavine. Samo, ako se čak i dogodi da ista stvar bude počelo i kao tvar i kao pokretalo, ipak sam bitak nije isti. Prema čemu je, dakle, ljubav počelo?“<sup>81</sup> jer Empedokle nije odredio kako Ljubav i kao načelo kretanja i kao tvar može imati isti bitak, pogotovo ako je još i svađa kao suprotnost u jedinstvu sa Ljubavi. To se vidi iz *Met.*1004b30, u „I gotovo svi se slažu u tome da se bića i bivstvo sastoje od protimbi; barem svi protimbe nazivaju počelima: jedni parno i neparno, drugi toplo i hladno, treći ograničeno i neograničeno, četvrti ljubav i svađu.“<sup>82</sup> Ako se bića i bivstva sastoje od suprotnosti kako onda Ljubav bez Svađe može biti i načelo kretanja i tvar?

Ono što je prema Aristotelu Empedokle najbolje mislio, izražava Aristotel u *Met.* 1072a5, kao pohvalu Empedoklovom mišljenju gde navodi da je Empedokle Ljubav odredio kao delatnost i u tom smislu značajnu kao načelo kretanja: „Da je djelatnost prvotna, posvjedočuje Anaksagora (jer um je djelatnost), te Empedoklova ljubav i svađa, i oni koji govore kako uvijek biva kretanje, kao Leukip; tako te ne bijaše beskonačno vremena prametež ili noć, nego su postojale uvijek iste stvari ili po kruženju ili nekako drugačije, ukoliko je djelatnost prije mogućnosti.“<sup>83</sup>

Navešću i stav Diogen Laertija o Empedoklovoj Ljubavi, samo zato što je citirao Empedokla; „Njegovo je učenje bilo ovo. Postoje četiri elementa: vatra, voda, zemlja i vazduh, pored prijateljstva, kojim su ovi elementi povezani, i borbe, kojom se oni odvajaju. Ovo su njegove reči: *Sjajni Zevse, i životvorna Hero i Aidoneju, i Nestis koja svojim suzama vlaži izvor smrtnog života* pri čemu Zevs znači vatru, Hera zemlju, Aidonej vazduh i Nestis vodu. „I oni se neprestano menjaju, i to nikad ne prestaje, kao da je ovaj poredak stvari večan.“ Zatim dodaje: „Čas Ljubav spaja sve ujedno, čas opet sve (stvari) odlaze na razne strane

---

<sup>81</sup> Ibid., 316.

<sup>82</sup> Ibid., 80.

<sup>83</sup> Ibid., 303.

usled mržnje (koju stvara) Zavada.<sup>84</sup> U Empedoklovoj filozofiji Ljubav je sila spajanja svih stvari, te zato Empedokle Ljubav zove i philia ili prijateljstvom, u smislu podsticanja povezivanja svega u svetu. Prijateljstvo kao najviše dobro u ljudskom svetu je povezano sa lepotom, jer u starogrčkom smislu par pojmova lepo-dobro, ostaje aktuelan bez obzira na različite filozofske pozicije. „Empedoklo blagotvorno počelo naziva Ljubavlju a često i Prijateljstvom a i Harmonijom obraza časna (B122,2). *Prijateljstvo*.“<sup>85</sup> U kom smislu upotrebljava Empedokle pojmove philia i eros? „Empedoklova poetska reč philia drugo je ime za onu hesiodovsku univerzalnu žudnju imenovanu kao Erot. Razlikovanjem smisla tih sinonima nagoveštava se polaritet *žensko-muško*, koji se u poetsko-mitskom jeziku iskazuje kao polaritet *Afrodita-Erot*.“<sup>86</sup> Da bi se što jasnije videla veza i kontinuitet te veze u smislu da je sa jedne strane održan ovaj polaritet u pojmovima philia i eros, kao i sa druge strane suštinska povezanost između lepote i dobrote ili harmonije obraza časna, mora se obratiti pažnja na mitologiju, odnosno kako je u mitologiji prikazan pojam „kalokagatije“.

Ovaj pojam je suštinski bitan i za samog boga Erota ali i za Empedoklovo shvatanje jedinstva svega u Sfairosu. Da bi četiri elementa koji su u stalnoj promeni uopšte mogla stvoriti jedinstvo, mora ih Ljubav spojiti kao što ih Mržnja razdvaja. Empedoklova Ljubav je isto što i prijateljstvo, ona spaja ujedno, pokrećući elemente ka jedinstvu. Mržnja ili borba kao suprotnost Ljubavi nastaje zbog Zavade, što znači da je Ljubav nastala na temelju Sloge kao vezivnog tkiva same Ljubavi. Đurić o Empedoklovoj philia-i navodi da on razlikuje dve kosmotvorne sile: „etički pozitivnu tj. onu koja stihije spaja i nju zove Ljubav (Φιλία, Φιλότης, Ἄρισ, Ἀρμονία, Ἀφροδίτη), i etički negativnu, tj. onu koja stihije rastavlja i nju zove Mržnja (Κότος, Νεῖχος, Ἔρις).“<sup>87</sup> One imaju univerzalni karakter u svemu, u osećajima, ljudskim zajednicama kao i u kosmosu kao celini. Empedokle daje prvi tumačenje osećanja. Bol i zadovoljstvo su

---

<sup>84</sup> Laertije Diogen *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd, 1973, prev. Albin Vilhar, 288.

<sup>85</sup> Dils Herman *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, prev. Zdeslav Dukat, 287.

<sup>86</sup> Pavlović Branko *Eros i dijalektika*, Plato, Beograd, 1997, 83.

<sup>87</sup> Đurić N. Miloš *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990, 150.

odvojeni od čulnih utisaka, srodnost izaziva zadovoljstvo, a različito sa različitim izaziva nesklad i nastaje bol. Takođe je Empedokle prvi zapazio da je bol nesklad između tela i spoljašnjih utisaka. Ljubav i Mržnja su temelji nagona u čoveku, tako da čovek živi u skladu sa njima, što bi bila već i daleka anticipacija Frojdovog učenja. Interesantno je ono što u Empedoklovoj filozofiji zapaža Savić-Rebac jer ona vidi u Empedoklovoj *philia*-i, u Ljubavi među stvorenjima prvi hrišćanski uzor ljubavi ili *αγάπη*, kao i to da je Empedoklo stvorio i jedinstven spoj čovekoljublja i erotike. Prema Savić-Rebac, Empedoklova Ljubav je afrodisijska i ljudska, kao mnogo bogatiji pojam od hrišćanske. Prema Empedoklu, sve postaje i propada zato što se ove dve kosmičke sile ukrštaju, što naizmenice vlada jedna, pa druga u smislu da Ljubav gradi a Mržnja razgrađuje.

Naš život je život Mržnje, što se više Mržnja širi to je manje bilo Ljubavi, koja je u stvari bila prvobitno stanje, zlatno doba Afroditina carovanja. Tako je zemlja zbog Mržnje postala bedna, na koju su pale duše i tu trpe kazne preobražavanjem u biljke, životinje i ljude zbog poricanja Ljubavi. Vidi se uticaj orfičkog verovanja u seobu duše, zato je vrednosna zapovest za ljude ta da se samo Ljubav sme poštovati, koja prožima ceo svet i sva bića spaja u veliko jedinstvo. Zato je nazivamo Afroditom ili Milinom, po prirodi je takva da kruži (opet sličnost sa pokretačkim uzrokom kod Hesioda i Parmenida) ali je za Empedokla nijedan smrtnik nije saznao. Ovaj akcent na poštovanju Ljubavi, kao Miline asocira na aktuelan par pojmova *lepo-dobro*, sa jedne strane u smislu uređenosti kosmosa koji je zato lep i dobar i za život ugodan, sa druge strane, ako čovek tokom života poštuje Ljubav i što više „očisti“ dušu, onda će biti kao kakav besmrtni bog, sa kojim Empedokle samog sebe upoređuje. Njegova duša budući da se očistila u prethodnim životima, sada oseća vlastito blaženstvo kao da je božanstvo, a ne smrtno stvorenje. Kada je u pitanju pojam *kalokagatije*, onda se već od Solona vidi razvitak pojma, da bi taj pojam u Sokratovoj filozofiji zauzeo glavno mesto u tumačenju vrlina, te se mora naglasiti da je ovo shvatanje pojma „*kalokagatije*“ presudno, ne samo za filozofiju, nego i za *ethos* starogrčkog *demos*a koji je ovo shvatanje usvojio. Uređen svet ili kosmos prema Empedoklu nastaje isključivo zbog delovanja Ljubavi. Ona je i načelo kretanja i stvar što je

logički besmisleno, ali ako se istakne bolji deo ovog pokušaja onda je Ljubav kao načelo kretanja svakako presudna da uređen svet funkcioniše kao Jedno. Ljubav je večno pokretačko načelo koja omogućuje spajanje svih pojedinačnosti u Jedno.

## 2. PLATONOV POJAM EROSA

### 2.1. SOKRATOVO SHVATANJE EROSA

Sokratova ličnost i njegov karakter kojeg Platon tako često opisuje u svojim dijalozima kao što opisuje i mitološke ličnosti izražava specifičan  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ , ali razlika pada u Sokratov  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  jer je on izraziti predstavnik filozofskog  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a za saznanjem. Ovaj filozofski  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  je imao za posledicu to da Sokrat nije pisao filozofska dela, za razliku od Platona.  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  dijaloga ( $\delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) kao raz-govor, ironičan i smešan ali onaj koji stalno ispituje i time naravno određuje, omogućava da se kvalifikuje životna zbiljnost. Sokratovo ispitivanje u razgovoru uvek teče usmenim putem. Zašto se Sokrat odlučio samo za usmeni govor, u čemu leži tajna Sokratovog  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a? Ono što znamo o tome, znamo iz Ksenofontovih *Uspomena o Sokratu*, Aristofanovih *Oblakinja*, Platonovih dijaloga i Aristotelovih beleški. Zato se i postavlja pitanje Sokratovog shvatanja  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a. Za razliku od Platona, Sokrat je živeo usmeni „ispitivački Eros“ odnosno on je „filozofirao bez pisanja“ da bi najbolje ili najlepše od svih vrsta života živeo, svestan ovog svog izbora, a svojih sugrađana kao onih kojima je uvek neophodan raz-govor, usmeni dijalog o vrednostima Lepog i Dobrog.

Da bi filozofirao, Sokrat je koristio ironiju, metoda nije u prenošenju saznanja kao što to sofisti čine, nego u ispitivanju sagovornika, jer „budući da on sam ništa ne zna“, Sokrat hoće da „nauči“ a time i da dođe do sadržaja znanja sagovornika. Sokratova babička veština se razlikuje od obične babičke veštine time što se izvršava na muškarcima a ne na ženama i pazi na njihove duše, koje rađaju, a ne na tela. Ono što je najbitnija karakteristika te veštine je da ispituje dušu u smislu da li ona rađa privid ili istinu. Sokrata bog Apolon prisiljava da bude babica, ali je on sam sterilan u mudrosti. Oni koji se sa njim druže polako ali sigurno drugovanjem postaju sve bolji. „No i to je jasno da od mene nikada ništa ne naučiše, nego su sami u sebi mnogo toga lijepoga našli i to rađaju. Uzrok pak

porođaja je bog i ja.“<sup>88</sup> Sokrat sebe ne zove učiteljem, ne želi da osniva školu, nego pretpostavlja da svako u sebi nosi saznanje koje on treba poroditi. Bog Apolon mu je dodelio ovu ulogu te on sledi božji poziv i ispunjava ga sve do svoje smrti.

Sokrat postiže kod sagovornika na početku razgovora slaganje da će se majeutikom pokazati istina jer „U stvari, baš zato što će sagovornik otkriti ništavnost svog znanja, on će istovremeno saznati svoju istinu, što znači da će, prelazeći put od znanja k samome sebi, započeti proces samoispitivanja.“<sup>89</sup> Grčko načelo „Saznaj samoga sebe“ je takođe i temelj Sokratovog ερωσ-a, koji je potpuno izražen u usmenom govoru. Narcis kao mitološka ličnost čiji je ερωσ „okovan“ u ljubavi usmerenoj ka sopstvenoj slici je potpuno suprotan Sokratovom ερωσ-u. Narcis nikada neće „saznati samoga sebe“ dok Sokrat „živi“ ispitivanje samog sebe i sugrađana. On sagledava „moral kao najdublju osnovu kulture uopšte.“<sup>90</sup> Sokrat „podvodi“, kao što Ksenofont u *Gozbi* ističe da bi Sokrat bio dobar „podvođač“, svoj život pod moralne principe. Ono što Sokrata takođe izdvaja od ostalih filozofa, jeste i činjenica da je svoje strasti i snažnu čuvstvenost obuzdao i njima time zagospodario, jer je za njega vrlina iznad svega.

„Sokrat je, štaviše, bio ubeđen da ni pojedinac, ni zajednica ne mogu opstojati na obrazlaganju delatnih namera koje su plod slučajnih misli, trenutnih htenja ili puke samovolje. Jedino kada ljudska svest, mimo partikularnih svrha, pronade u sebi ono što je opšte, može sebi obezbediti unutrašnji sklad u delanju, a zajednici sklad celine njenih manifestacija. To se, po Sokratu, postiže razumnošću kao pojmovnošću, drugačije rečeno, pomoću moći ljudske svesti da različitost, pa i oprečnost vlastitih misaonih sadržaja dovede do jedinstvene suštine koja je pojam.“<sup>91</sup> Time vidimo današnju Sokratovu aktuelnost kao i aktuelnost filozofije uopšte, jer današnja „narcisoidna“ nastrojenost ljudi ukazuje na „zaljubljenost u sliku o sebi“ bez bilo kakve „sokratovske“ nastrojenosti ka ispitivanju zbiljnosti.

---

<sup>88</sup> Platon *Teetet*, Naprijed, Zagreb, 1979, prev. Milivoj Sironić, 110-111.

<sup>89</sup> Ado Pjer *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010, prev. Suzana Bojović, 49.

<sup>90</sup> Huseinov A.A. – Irlic G. *Istorija etike*, Književna zajednica Novog Sada, 1992, prev. Milenko A. Perović, 42.

<sup>91</sup> Kaluderović Željko, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, Makedonija, 2015, 207.



Iz prikazanog se postavlja pitanje zašto je Sokrat samo usmeno govorio, zbog čega nije pisao dela kao Platon, koja bi u stvari i onda i danas čuvala njegov filozofski „ερως“? Upravo zato što je ερως mišljenja podela ili deljenje u razgovoru, to nikada nije retorički oblikovan govor ili monolog kojeg govornik drži, nego je razmena misli, sa jedne strane, kao i razmena dobrote dostignute tim deljenjem, sa druge strane. U svom temelju je zato usmeni Sokratov ερως najjača demonska moć koja se može zamisliti. Demonska zato što je sredina između boga i čoveka, demon, koji može posredovati između njih i biti most koji uspešno spaja isključivo erotskim elementom dva sveta. Zašto je ova demonska moć najjača u usmenom dijalogu? Zato što izaziva „zanos“ ili opijenost duše učesnika dijaloga, i to ovde u bitnom erotskom smislu, koja se nikada ne može izraziti tako dobro u pismenom dijalogu. Da bi saznanje uopšte moglo početi, neophodno je da sumnjamo. Ta moć sumnje je po svojoj suštini demonska, a njen najviši izraz u čitavoj zapadnoj filozofiji je Sokrat. Preispitivanje je početak samosaznanja, Sokrat ispituje sagovornika, tokom tog ispitivanja sagovornik shvata da osvešćuje svoje odgovore, a time postaje i svestan da se identifikuje sa Sokratom, da kao i Sokrat ništa ne zna.

Identifikacija ili ono tačnije „prećutno slaganje“ oko znanja neznanja je tačka u kojoj se svi Sokratovi sagovornici slažu bilo da je u pitanju sofist ili neki drugi građanin. Ovo samoispitivanje je u isto vreme i iskušavanje onoga što mislimo da jesmo, kao i onoga čemu težimo da postanemo. Zašto moramo ispitati da li smo ono što mislimo da jesmo? Zato što nikad „nismo“ ono što mislimo da jesmo i težimo mudrosti koju je Sokrat kao vrlo neobičan sagovornik, izazivao kod svog sagovornika, Sokrat izazivanjem „zanos“ odnosno „filozofske opijenosti“ kojom ljude dovodi u sumnju, izaziva ispitivačku nastrojenost svake duše da bi potom razgovorom došao do istine. Zato je Sokratov ερως demonski, on jedinstveno i neponovljivo deluje na Atinjane, ovaj ερως koji ga je vodio u filozofiji, vodio ga je i njegovom kraju, upravo zbog demonske siline. Alkibijad je primer atinskog građanina koji zapada u stanje opijenosti Sokratovim ερως-om, on sam priznaje da se nije dovoljno „brinuo o sebi“, jer posle razgovora sa Sokratom, Alkibijad shvata da i kod njega Sokrat pobuđuje ερως za

samoispitivanjem. Suprotnost „narcisoidne zaljubljenosti u sliku o sebi“ je „briga o sebi“ koja podrazumeva ispitivanje. Platon je zapisao određenje Sokratovog ερωσ-a, iako je Sokrat odlučio da ga ne zapiše, pa ga Platonovom zaslugom možemo pročitati u *Gozbi*. Šta znači ova reč „demonška“ moć ili reč δαίμων (daimon)? Reč δαίμων ima mnoga značenja, ali ovde kao demonska moć znači posredničku moć između božanskog i ljudskog sveta. Treba praviti razliku između ovog značenja reči i Sokratovog daimoniona, kao unutrašnjeg glasa.

Sokratov unutrašnji glas ili δαίμωνιον (daimonion) je specifična sposobnost koja odvraća Sokrata od lošeg delovanja. „Platon svjedoči da je Sokratov daimonion unutrašnji glas koji Sokrata prati „od rane mladosti“. On je božanski glas koji Sokrata odvraća da ne čini ono što namjerava da čini, ali ga nikad ne upućuje šta da čini.“<sup>92</sup> Različita su svjedočenja o Sokratovom daimonionu, Platon smatra da taj unutrašnji glas odvraća Sokrata, a Ksenofont tvrdi da odvraća ali i nagovara na određeno delovanje. Hegel tumači Sokratov daimonion kao „pojavu individualnosti koja iz sebe odlučuje što će činiti.“<sup>93</sup> Daimonion u formalnom smislu, odgovara modernom fenomenu savesti, ali sam Sokrat nije bio svestan da je daimonion njegova vlastita moralna svest, nego daimonion ostaje „unutrašnji glas“ za Sokrata, božanstvo koje na njega iz njegove unutrašnjosti deluje.

U kakvoj vezi su Sokratov unutrašnji glas i njegovo učenje o vrlini? U takvoj da ga je daimonion odvraćao od bavljenja politikom, od bavljenja privatnim poslovima, tako da je Sokrat shvatio da mu je poziv ispitati vrlinu kao i razgovarati sa građanima. Sokrata njegov ερωσ prisiljava jer je božanska sila u Sokratu, da živi prema moralnim principima. Sam Sokrat za sebe kaže da ne pamti vreme kada nije bio zaljubljen. Time i određuje ερωσ kao zaljubljenost u lepotu, ceo svoj život Sokrat je zaljubljen u lepotu, ali je i domišljat i lukav kao i siromašan (nema dovoljno znanja) pa je stalno u potrazi za njim.

---

<sup>92</sup> Perović A. Milenko *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013, 384.

<sup>93</sup> *Ibid.*,385.

Ado tumači Sokratov ερως preko Diotiminog viđenja ljubavi; „priroda i karakter ljubavi objašnjavaju se njenim poreklom. Pošto je rođen na dan Afroditinog rođenja, Erot je zaljubljen u lepotu, ali pošto je Penijin sin, uvek je siromašan, ubog, te prosi. Ali, kao Porov sin, domišljat je i lukav.“<sup>94</sup> I u ovom mitu o Erotu, kao i u mitovima o Orfeju i Narcisu, akcent je na „zaljublivanju“. Da bi sebe realizovao kao božanstvo, Erot se mora zaljubljevati u lepotu koja ga okružuje, bilo da je ona iz ljudskog bilo iz božanskog sveta, ali uvek ima dvojni prirodu. On je siromašan ali u isto vreme domišljat i lukav. Priroda ljubavi je takva da ona sama po sebi nije ni bogata, a ni mudra. Ona je uvek neki nedostatak, želja ili težnja ka nečemu što se nema, zato Platon jasno ističe razliku Diotiminog prikaza demona Erola, od ostalih prikaza boga Erola u *Gozbi*, bog Erot više nije bog, nego demon, kao što je i njegov govor o demonu Erotu potpuno suprotan govorima ostalih učesnika u *Gozbi*. „U čitavom dijalogu, ali prvenstveno u Diotiminoj kao i u Alkibijadovoj besedi, zapažamo težnju da se crte Erotovog i Sokratovog lika spoje. Najzad, razlog njihovog tesnog preplitanja jeste to što Erot i Sokrat personifikuju, jedan na mitski, drugi na istorijski način, lik filozofa. To je duboki smisao ovog dijaloga.“<sup>95</sup> Pjer Ado tumači Erola u *Gozbi* kao filozofa koji stoji na sredini između mudrosti i neznanja, portret Erola-Sokrata istovremeno je portret filozofa, demon Erot kao Porov i Penijin sin je uvek siromašan koji uvek svojom dovitljivošću ume da nadoknadi siromaštvo.

To bi značilo da je po Adou, demon Erot jedno sa Sokratovom ličnošću, u stvari on je filozof, koji ispoljava ljubav za lepotom, specijalno demonske prirode. Zato je Erot najveći i večan ljubitelj mudrosti jer je mudrost najlepša od svih ostalih vrsta znanja. U tom smislu Sokrat je Erot, koji zbog toga što je lišen, ili zato što mu nedostaje mudrosti, lepote i dobra želi ili žudi za time. To nije pasivna žudnja nego silovita i nužna i time jedino i kao takva dostojna tog opasnog lovca, Sokrata ili Erola.

---

<sup>94</sup> Ado Pjer *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010, prev. Suzana Bojović, 69.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 67

U Adoovom tumačenju značaja demona Eroti vidi se da je demon Erot taj koji stvara određeni „način života“ i „govor o tom načinu života“, prvenstveno kao demonsku silu koja želi mudrost, lepotu i dobro ali taj „način života“ ima kako ironičan tako i tragičan izraz. Zašto? Zato što filozof ne nalazi svoje mesto ni u svetu nezalica ni u svetu mudraca, a sa druge strane ne pripada ni božanskom ni ljudskom svetu. Demon Erot i Sokrat filozof nam daju samu suštinu ερωσ-a ili ljubavi kao onoga što je u temelju Sokratove filozofije, naime i Erot kao demon i Sokrat kao filozof imaju magijsko delovanje, koje uvek i neprestano, svakog sagovornika bez razlike primoravaju na samoispitivanje, kao i što je i već na nivou predstave, Erot neobičan bog, koji u narodnom shvatanju posećuje i siromašne i bogate, tako je i Sokrat neobičan čovek, koji razgovara sa sugrađanima Atine bez obzira da li su sofisti ili obični građani. Erot nije bog nego je demon, u Sokratovoj filozofiji, kao što Sokrat nije sofist, koji bi učio većem govoru, nego je neko ko „ne zna ništa“ i ko tek „teži“ lepom i dobrom.

Šta je bila onda Sokratova filozofija po Adoovom shvatanju? Filozofija je iskustvo ljubavi, demonska moć koja Sokrata upravlja prema istini, tako da filozof uvek stoji na pola puta između znanja i neznanja, a ερωσ koji je demonski snažan ne dopušta filozofu da ostane nezalica.

Ovaj ερωσ Sokrat izražava u razgovoru (διαλογος) koji je specifična vrsta razgovora, u kojem Sokrat primenjuje veličanstveno smišljenu metodu, majeutiku. Kao što demon Erot ima dvojnu prirodu, tako je i Sokratova metoda dvojna. Majeutika ili babička veština podrazumeva „porađanje“ duše, odnosno pokazivanje u razgovoru koliko sagovornik zna ili ne zna o dotičnoj temi, njegovo „porađanje“ kao oblik dolaska do saznanja, kao i posle dolaska do odgovora, oblikovanje duše prema otkrivenoj istini. Za razliku od ostalih filozofa, Sokrat je samog sebe izgradio kao mudrog, umerenog, pravednog, hrabrog i nasuprot δημοσ-u je branio zakonitost, a prema novcu je bio ravnodušan. Zato su Sokratova filozofija i način filozofiranja jedno sa Sokratovim životom. Time vidimo ono što niti jedan filozof pre a ni posle Sokrata nije uspeo.

Demonski usmeni Sokratov filozofski  $\epsilon\pi\omega\varsigma$  je u jedinstvu sa metodom i životom kao celinom koji je imao za svrhu, kako navodi Hegel da: „Sokratova konverzacija (taj metod) imala je za naročitu svrhu: a) da svakog navede na razmišljanje o svojim dužnostima, i to svakom prilikom, bilo da mu se prilika daje sama od sebe bilo da ju je sam stvorio na taj način što je odlazio krojačima i obučarima u njihove radionice, gde se upuštao u raspravljanje sa njima...b) njihovu pažnju odvrćao od određenog slučaja i skretao je mišljenje o onome što je opšte, kod svakoga je izazivao vlastito mišljenje, vlastito uverenje i svest o tome šta predstavlja određeno pravo, - svest o onome što je opšte, o istini koja važi po sebi i o lepome.“<sup>96</sup> Vidimo da je Sokrat koristeći usmenu metodu majeutike mogao da izazove zbunjenost odmah, postidjenost sagovornika koji već tada u tom trenutku shvata kako ono što on smatra istinitim nije istinito, da bi sa tom reakcijom sagovornika, Sokrat otvorio put ozbiljnom ispitivanju teme koja ga interesuje. „...Sokrat se upuštao u razgovor sa svima, potpuno prožet onim atičkim urbanitetom koji potpuno spasava slobodi njeno pravo i odaje joj čast, a odbacuje svaku grubost, i koji je slobodan od svake uobraženosti i želje da druge poučava i da im imponuje.“<sup>97</sup> Sokrat je spasio slobodi njeno pravo baš time što je bio atički urban, a u isto vreme slobodan od svake uobraženosti i on, prvo i osnovno, *ne želi* druge da poučava. Ovde se u Hegelovom tumačenju u prvom planu vidi suprotnost Sokratovog i Platonovog  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ -a.

Sokratov  $\epsilon\pi\omega\varsigma$  je izražen u ovom principu: „Sokratov princip jeste to da čovek mora da dođe *do istine sam od sebe*, da on u samom sebi ima da nađe šta je njegova namena, šta je njegova svrha, šta je krajnja svrha sveta, šta je istinito, ono što postoji po sebi i za sebe.“<sup>98</sup> Sokratu ne pada na pamet da poučava, da na bilo koji način „za drugoga završi posao“. Platon u Akademiji poučava, on i za razliku od Sokrata zbog pismenog izražavanja ipak „za drugoga završava posao.“ Naravno, ne radi se o tome da je Platon time što je pisao manje sposoban filozof

---

<sup>96</sup> Hegel *Istorija filozofije II*, BIGZ, 1975, prev. Nikola M. Popović, 53.

<sup>97</sup> Ibid., 52.

<sup>98</sup> Ibid., 41.

od Sokrata, ali je Sokratov ερωϑ time što je majeutika usmena u velikoj prednosti u odnosu na Platonovu pisanu dijalektiku.

Sokrata zato i „Njegovu filozofiju, po kojoj se suština postavlja u svest kao nešto opšte, treba shvatiti kao nešto što pripada njegovom individualnom životu; to nije prava spekulativna filozofija, već je predstavljala jedan individualan posao.“<sup>99</sup> Zato su u jedinstvu Sokratova filozofija i njegov život dok je za razliku od Sokratove filozofije, Platonova filozofija spekulativna što je uzrokom Platonovog osnivanja škole, on poučava. Hegel Sokratovu ličnost prikazuje na sledeći način: „Sokrat je predstavljao ideal moralnih vrlina: mudrosti, skromnosti, trezvenosti, umerenosti, pravičnosti, hrabrosti, nesavitljivosti, zastupao je čvrstu zakonitost nasuprot tiranima i δημοϑ-u; daleko je bio od gramzivosti i vlastoljublja. Kao čovek, Sokrat je bio oličenje tih vrlina – jedan mirni, smerni uzor vrline.“<sup>100</sup> Takođe Hegel naglašava kako „Njegova filozofija i način njegovog filozofiranja nerazdvojno su povezani sa načinom njegovog života. Njegov život i njegova filozofija potpuno se slažu; u svom filozofiranju on se ne povlači iz života i sadašnjosti u slobodne čiste regione misli. Međutim, ta povezanost sa spoljašnjim životom ima svoj osnov u tome što se njegova filozofija ne razvija u sistem; naprotiv, način njegovog filozofiranja (kao povlačenja iz stvarnosti, od poslova, kao što ga predstavlja Platon) sadrži sam u sebi upravo tu povezanost sa običnim životom.“<sup>101</sup> Sokrat svakodnevno filozofira sa običnim građanima, on živi sa njima tako što ih uvodi u filozofiju i naprosto primorava da misle. Jedino takva vrsta mišljenja biva životna, a to niti jednom filozofu nije uspelo osim Sokratu. U čemu se onda ogleda Sokratov ερωϑ kao specijalni izraz njegovog filozofiranja?

Sokratova majeutika predstavlja način da se apstraktne predstave konkretizuju, kada Sokratov sagovornik „misli“ da nešto zna, Sokrat mu pokazuje u onom kako, eksplikacijom tog znanja, sagovornik skoro ništa ne zna. Da bi se prikazao taj proces mora iz predstave znanja sagovornika nastati sagovornikov

---

<sup>99</sup> Ibid., 47.

<sup>100</sup> Ibid., 49.

<sup>101</sup> Ibid., 51.

pojam ili ono jedino do čega je Sokratu stalo, a to je da u svesti sagovornika nastane pojam kao nešto konkretno. Jer „Sokratova određena ironija više je manir konverzaciji, društvena veselost, tako da se pod njom ne bi mogla razumeti ona čista negacija, ono negativno ponašanje – ne podrugljivi smeh, niti pretvorstvo, kao da se sa idejom samo tera šega.“<sup>102</sup> Ta vrsta Sokratovog filozofiranja pokazuje da nema kod njega negativnog ponašanja u razgovoru u smislu bilo kakvog vređanja sagovornika, Sokrat se čvrsto drži pojmovnog mišljenja ali uobličienog u finu ironiju.

Sokratova izreka „Znam da ništa ne znam“ je dobar primer ironije, kao što Gejl Fajn kaže u analizi izreke „Započeo sam primedbom da neki ljudi smatraju da Sokrat kaže kako ništa ne zna, a drugi odriču da on to kaže. Raspravljao sam o tome da postoji nešto da se kaže za svaku stranu. Slučaj se može okončati kada se kaže u kojem smislu on tvrdi da zna kako ništa ne zna. Ako se *suneidenai* i *gignoskein* koriste za znanje, tada on tvrdi da zna kako mu manjka *sophia* i *episteme*. Episteme je često prevedeno kao „znanje“; međutim, to je prevod, to je vrsta znanja, kao znanje koje je mišljeno ovde. I dok je *sophia* uopšteno prevedena kao „mudrost“, ako je neko *sophos*, on ima *episteme*, i to kao vrstu znanja...dakle, u relevantnom odlomku Sokrat koristi različite sazajne reči za različita sazajna stanja (prev. Ž. Ališić).“<sup>103</sup> Sokrat teži tome da stekne episteme, on je na pola puta između neznanja i saznanja. Postizanje mudrosti podrazumeva da smo stekli episteme, a Sokrat sa „Znam da ništa ne znam“ tvrdi da je na putu, da ga njegov *ερωσ* vodi ka *episteme*.

U XX veku Štraus ističe da je više nego ikada pre potrebna i Sokratova metoda kao i Sokratovo učenje o vrlini. „Dok se slažemo da Sokrat predstavlja primer vrline za koji se nadamo da ćemo naći u liberalnim demokratijama, Leo Štraus raspravlja da je Sokrat specijalno nama koristan zato što nas može naučiti vrlini. Prema Štrausu, liberalna demokratija nastoji da bude „aristokratija koja se proširila u univerzalnu aristokratiju“ ali je, umesto toga, devolvirala u usku i

---

<sup>102</sup> Ibid., 57.

<sup>103</sup> Inwood Brad, *Oxford Studies in Ancient Philosophy Volume XXXV*, Oxford University Press, New York, 2008, 84-85.

neduhovnu „masovnu kulturu“ koja naglašava sigurnost i efikasnost i oskudno obraća pažnju odličnosti ili vrlini (Štraus 1968, 4,5,8,19,64). Sa ciljem da liberalna demokratija postigne svoj izvorni cilj, moramo obnoviti „liberalnu edukaciju“ koju je Sokrat praktikovao kada je vodio svoje prijatelje „savršenom gospodstvu,“ to je, odličnost i velikodušnost. Platon ukazuje na to u „visokom smislu“, obrazovanjem u filozofiji (7). Prema Platonu, filozof kao Sokrat poseduje „sve vrline ili odličnosti za koje je čovekov um sposoban, u najvišem stepenu“ (8). Kao filozof, Sokrat je „savršen gospodin“ u najvišem smislu (Štraus 1970, 175-176). (prev.Ž. Ališić)<sup>104</sup> Da je Sokratov karakter odličan pokazuje nam nedvosmisleno i primer u Platonovom dijalogu *Gozba*, pijani Alkibijad navodi kako Sokrat ma koliko da pije, on se ne menja, ostaje onakav kakav je. On se u celosti razlikuje od ostalih sagovornika u dijalogu i po tome što je oličenje vrline ali ne namernom treznošću, nego umerenošću u piću i kada svi oko njega preteruju, odnosno kada ne mogu da vladaju sobom. Ne samo da Sokrat ne potpada pod uticaj pića, on ne potpada ni pod uticaj atmosfere oko njega, bez obzira o čemu se radilo, ali stalno za to vreme on filozofira odnosno svojim karakterom i ličnošću potvrđuje ideal filozofije kao takve, jedinstvo vrlina i mišljenja.

„Kao Štraus, Tomas Pengl identifikuje najvišu formu liberalnog obrazovanja sa Sokratovim obrazovanjem. Dok se Pengl slaže sa Štrausom da liberalna demokratija uvek treba Sokratovo obrazovanje da pomogne u ukidanju samo praktičnog i svakodnevnog, on stavlja više naglasaka na to kako trebamo da podstičemo Sokratovo obrazovanje da ublažimo probleme koji prete liberalnoj demokratiji unutar nje. Prema Penglu, najozbiljnija opasnost za liberalnu demokratiju nije „uznemirujući skepticizam, ili revolucionarna nesloga, ili višak strastvene raznovrsnosti,“ nego umesto toga „umrtvljeni konformizam beskrvnih i sitničavih relativizama koji isisavaju volju i kapacitet zaštićenog ili definisanog principijelnog načina života“ (Pangle 1992, 213). (prev. Ž. Ališić)<sup>105</sup> Baš takav

---

<sup>104</sup> Lutz J. Mark, *Socrates`education to virtue: Learning the Love of the Noble*, State University of New York Press, Albany, 1998, 2-3.

<sup>105</sup> Ibid., 3-4.



definisani principijelni način života je vodio Sokrat za kojeg Hegel kaže da „Glavna stvar koju je Sokrat hteo da postigne svojim pitanjima sastoji se samo i jedino u tome da se iz osobenosti naše predstave, našeg iskustva izvede ma koje opšte koje se na prirodan način nalazi u našoj svesti. Da bi ono što je dobro i pravedno istakao u svesti u toj opštoj formi, Sokrat polazi od konkretnog slučaja, od nečega što bi odobravao i sam onaj sa kojim je on razgovarao.“<sup>106</sup> Hegel je odredio Sokratov ερωσ kao traganje za opštim u svesti, koje se izvodi, putem induktivnog metoda. Sokratovo ispoljavanje ερωσ-a se time potvrđuje usmenim majeutičkim metodom, a ta principijelnost se vidi i u načinu kako je umro. Ερωσ oblikuje celinu Sokratovog života i smrti, oblikuje neporecivu individualnost u svemu koja se najviše ogleda kao svest koja je uvek upravljena ka istini. Atinjani nisu mogli „izdržati“ Sokratov ερωσ filozofije.

Zašto? Zato što je bio demonski snažan, neumoljiv u filozofiji kao i nepobediv u razgovoru, a uz sve to prvi moralan Atinjanin, svestan svoje uloge u obrazovanju građana. Kako Aristotel tumači ovu Sokratovu metodu? Aristotel ističe u *Met.*987b, da „Dočim kad se Sokrat pozabavio ćudorednim pitanjima, a nimalo sveukupnom naravljju, te u tima tražio ono *sveopće* i prvi usmjerio svoje razmišljanje prema odredbama (definicijama), Platon se poveo za njim i pretpostavio kako se to ne tiče osjetnina, nego nekih drugih stvari, zbog toga što je nemoguće da postoji zajednička odredba neke od osjetnina jer se te uvijek mijenjaju.“<sup>107</sup> Aristotel Sokrata izričito navodi kao prvog koji je usmerio razmišljanje prema definicijama pojmova, što znači da je Sokrat prvi filozof koji je omogućio svojom filozofijom stvaranje pojmova za razliku od svih njegovih prethodnika.

Pjer Ado stavlja akcent na to da Sokrat i delima pokazuje šta je dobro ili pravedno jer „Sokrat odgovara: „Zar nisi primetio da ja nikad ne prestajem pokazivati što mi se čini da je pravedno?...Ako ne govorim, delom pokazujem. To znači da su postojanje i život pravednog čoveka, naposljetku, ono što najbolje

---

<sup>106</sup> Hegel *Istorija filozofije II*, BIGZ, 1975, prev. Nikola M. Popović, 58.

<sup>107</sup> Aristotel *Metafizika*, Globus, Liber, Zagreb, 1988, prev. Tomislav Ladan, 22.

određuje pojam pravde. Upravo snažna Sokratova individualnost može da probudi svest o vlastitoj individualnosti njegovih sagovornika koji krajnje različito reaguju.<sup>108</sup> Ne samo pojedinci, nego ni ono opšte, demokratska Atina, jednostavno nije mogla „izdržati“ toliko pravednog čoveka. „Tako je Sokrat, uistinu, i izvan sveta i u svetu, transcendirajući ljude i stvari preko svog moralnog zahteva i učenja koje ono iziskuje, pomešan s ljudima i stvarima, jer prava filozofija postoji jedino ukorenjena u svakodnevicu. Stoga Sokrat u čitavoj antici ostaje model idealnog filozofa čije filozofsko delo nije ništa drugo do njegov život i njegova smrt.“<sup>109</sup> Sokratov εἶδος je moralni zahtev kojeg Sokrat živi u dijalogu sa Atinjanima, a da bi osim življenja tog moralnog zahteva, potvrdio kako je on uistinu saznat kao istina, Sokrat i umire za njega.

Zato je Sokratov život filozofsko delo, on nije morao da ga piše, jer ga je živeo. „Sokrat je misaonu sintezu postizao ironijsko-majeutičkim postupanjem. Njime je obarao spoznajnu vrijednost običnih nepojmovnih predstava o dobru, vrlini, hrabrosti, pobožnosti, pravednosti, umjerenosti etc..Predstave je uzdizao do pojmova, jer jedino pojmovno znanje – dokučujući bit mišljenih predmeta – može obezbjeđivati pouzdano *znanje o djelanju*.“<sup>110</sup> Prema tome, šta bi bila etika kod Sokrata? Ona je „poimajuća sintetička djelatnost djelatne svijesti“.<sup>111</sup> Time je Sokratov εἶδος proživljen u poimajućoj sintetičkoj delatnosti delatne svesti, kao elenhos. „Pravilan pogled na Sokratovu moralnu filozofiju je, ja verujem, vodio u pogrešnu interpretaciju Sokratovog elenhosa, metode argumentacije koju je koristio Sokrat u dijalozima. Usaglašeno je da je pojedinačni Sokratov elenhos započinjao prvi, ohrabrujući sagovornika da izrazi neko verovanje, obično definisanjem moralnih pojmova (pravda, hrabrost itd.), a drugo pridobijajući sagovornika da izrazi neko drugo verovanje, i treće, pokazivanje da to poslednje verovanje zahteva negaciju originalnog verovanja. Ono što nije usaglašeno je, međutim, to što Sokrat veruje da ovaj metod ustanovljuje, kako on veruje da

---

<sup>108</sup> Ado Pjer *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010, prev. Suzana Bojović, 54.

<sup>109</sup> Ibid., 63.

<sup>110</sup> Perović A. Milenko, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013, 21.

<sup>111</sup> Ibid., 21.

metod to ustanovljuje, i naposljetku on odlučuje o verovanju kojeg metod ustanovljuje prema onome kako on misli da treba (prev. Ž. Ališić).<sup>112</sup>

Sokrat se tako uvek drži jednostavne jednačine da je znanje dobro, a neznanje zlo, iz čega sledi da onaj koji čini zlo, čini to samo iz neznanja. Znanje se prenosi isključivo u usmenoj formi, do njega se dolazi raz-govorom, a ne monologom, niti pisanjem. Zašto? Sokrat hoće da oplemeni svoj filozofski ερως. I opet zašto? Zato što je oplemenjeni ερως majeutike prijateljstvo.

Da bi filozof mogao biti sa drugim čovekom prijatelj, on mora pružiti ovaj oplemenjeni ερως majeutike drugom, odnosno mora „pobuditi zanos“ za istraživanjem u drugom. A Sokrat je svakako jedino to i radio ceo život, bez obzira na to, što je bio svestan da su ga pojedini mrzeli zbog toga. Nije li i Heraklitov Hermodor prošao isto, kad su Efežani shvatili da je bolji od njih?!

Sokratov ερως je upravo zato jedinstven primer *filozofskog erosa*. Jedini je Sokrat od svih antičkih filozofa *svakodnevno* filozofirao svesno usmeno tokom čitavog svog života, sve do ispijanja otrova. Demokratska Atina je tako i potvrdila da na kraju nije mogla da „izdrži“ Sokratov ερως. „Ovde imamo prvu moralnu filozofiju ili moralnu perspektivu protiv koje Sokrat suprotstavlja svoju vlastitu – običajni ili narodni pogled. U skladu sa narodnom moralnošću, vrlina je nešto što svako – ili skoro svako – već poseduje. To nije veština – pogotovo ako neko pod veštinom ima na umu neku vrstu posebne ili jedinstvene sposobnosti. Dosledno, do nje je sasvim lako doći i svako je u poziciji da da savet u pogledu tih stvari koje zahtevaju vrlinu. Za Sokrata, međutim, stvari su drugačije. Nije lako doći do nje i nekoliko je – ako iko – ljudi poseduje ili su u poziciji da daju savet o stvarima koje ona zahteva. Ali ona je dragocena, i mi bi se svi trebali potruditi da je zadobijemo (prev. Ž. Ališić).“<sup>113</sup> Baš suprotno Sokratovom trudu, atinski tužiocci su kaznili Sokrata zbog smelosti i otvorenosti *erosa majeutike* koji sigurno niti jedan filozof, ni pre Sokrata, ni posle Sokrata, nikada nije tako uspešno

---

<sup>112</sup> Taylor W.C.C., *Oxford Studies in Ancient Philosophy Volume XIII*, Oxford University Press, New York, 1995, 46.

<sup>113</sup> Taylor C.C.W., *From Beginning to Plato*, Routledge, London, 2005, 306.

demonском silinom živeo, tako velikom hrabrošću branio, kao ni tako pronicljivo smislio na putu pojma odnosno pojmovnog znanja.

Platonova filozofija je rezultat ili posledica Sokratovog ερωϑ-a majeutike, on nikako nije mogao na bilo koji način ostati ravnodušan, odnosno prihvatiti civilizacijski Tanatos demokratije kao istinu, sa kojim su se, svaki na svoj način „pomirili“ filozofi, počevši sa Aristotelom. Sve ono što je posle Platon stvorio je bio nedvosmislen odgovor jednog učenika ovom civilizacijskom Tanatosu, sa svrhom da ga obuzda i ukroti, te vrati u njegove okvire, odakle nije ni smeo da izađe. Demokratija kao oblik vlasti nije dobra, ne podupire najviše rezultate duha jer ne može nikada biti samokritična, niti podneti majeutiku. Danas je više nego ikada aktuelan ovaj problem demokratije.

Demokratija je iako prepuna različitih karaktera, u suštini slična tiraniji zato što je utemeljena na Narcisovoj vrsti ερωϑ-a, kao direktna suprotnost Sokratovom ερωϑ-u. Platon je u nekoliko navrata na svojoj koži osetio šta je tiranija, te se u svom odgovoru na tiransko ponašanje držao kao Sokrat, onako kako je do kraja Sokrat hrabro govorio demokratama, tako je isto Platon hrabro govorio tiranima. Sokrat je osuđen od strane demokratske vlasti u Atini, kao što je i Platon trebao da bude kažnjen ropstvom od strane tiranina. I demokratija i tiranija se sa najboljim građanima obračunavaju na najgori i najnemilosrdniji način, što se vidi i iz Sokratovog i iz Platonovog života. Zato Sokrat u *Odbrani Sokratovoj* napominje da „A sada želim da bacim jedan pogled u budućnost i da vama koji ste me osudili budućnost proreknem. (1) Jer i nalazim se već onde gde ljudi najviše postaju proroci kad stoje pred vratima smrti. Vama, ljudi, koji me osudom ubiste izjavljujem da će vas odmah posle moje smrti stići mnogo teža kazna, tako mi Diva, negoli je ona kojom ste mene ubili; jer sada ste to učinili misleći da ćete se rešiti davanja računa o svom životu, ali će vam se, tako ja tvrdim, sasvim protivno dogoditi.“<sup>114</sup> Da se ovaj način obračunavanja sa najboljim građanima ne bi ponavljao u Atini, morao je Platon svojim životom stati na stranu Sokratovog ερωϑ-a, opet demonском silinom, beskompromisno, u smislu umskog

---

<sup>114</sup> Platon, *Dela - Odbrana Sokratova*, Dereta, Beograd, 2006, prev. Miloš N. Đurić, 19.

obračuna sa Atinjanima tako što ih je obrazovao i poučavao do kraja života. Zato je i bilo moguće da nastane dijalog *Gozba* koje je najbolje delo o ερως-u, ne samo Antike, nego i najbolje delo o ερως-u filozofije uopšte. A uzrok tome je Sokratova filozofija, Sokrat kao učitelj i demonski filozof koji je Platona potakao na doživotnu borbu sa neznanjem, uobraženošću i ostalim manama Atinjana i koji je zatim osnivanjem i radom u Akademiji u završnici takođe pobedio neobrazovane Atinjane. „Filozofija je način života koji je priprema za smrt iza koje duša može uživati istinitiju i bolju egzistenciju. Telo je smetnja, kočnica letu duše; prirodno stanje je, tako, vrsta bolesti, a filozofija pruža lek; kroz koji će duša zadobiti zdravlje (prev. Ž. Ališić).“<sup>115</sup> Jasno je da je briga o duši najvažnija briga jer ona tek „omogućuje“ zdrav život, a tu vrstu brige o duši vodio je Sokrat, kao i brinuo o dušama Atinjana. U čemu je specifičnost Sokratovog *elenhosa*?

Imenica *elenhos*, na starogrčkom jeziku - ἔλεγχος, znači „prekor“, „bruku“, „sramotu“, „dokaz“, „pobijanje“. Zato i Benson napominje „Biće korisno da se pogleda istorija imenice „elenhos“ kao i njen srodni glagol „elenho“. „Elenhos“ započinje sa značenjem „srama“ ili „nemilosti“, tipično za vrstu koja nastaje iz pada iz borilačkog ili altetskog testa: Biće sramota (elenhos), ako Hektor u trenutku kormilom uhvati brodove“ (II.XI. 314-15). Kasnije, značenje dobija iz ideje srama ili nemilosti za sebe pa dalje ide do ideje testova zbog kojih sram ili nemilost nastaje ili se izbegava: „Luk nije test za čoveka: to je oružje kukavice“ (Euripid, Herakle 162) (prev. Ž. Ališić).“<sup>116</sup> Ovaj pojam, tvrdi dalje Benson označava metodu kako je Sokrat, ispitivao ili exetazo, istraživao ili skopeo i njegova značenja, pitao ili eroto i njegova značenja, tražio ili zeto i njegova značenja, razgovarao ili dialego i ponekad unakrsno-ispitivao ili opovrgavao ili elencho, etc., svoje sagovornike.

Sokrat primenjuje sve ove forme ispitivanja u razgovoru. Naravno da je *elenhosom* izazivao nezadovoljstvo ili čak mržnju pojedinaca koji zbog vlastite

---

<sup>115</sup> McInerny Ralph, *A History of Western Philosophy*, Chicago: Regnery 1963-71, 130.

<sup>116</sup> Benson H. Hugh, *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing Ltd, 2006, 56.

uskogrudosti nisu mogli da podnesu njegovo ispitivanje. No, u kakvom su onda odnosu Sokratov *elenhos* i njegov  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ ?

Sokratov  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  je izražen u *elenhosu*, u ispitivanju sagovornika. Samosaznanje se stiče indirektno kroz saznanje onog drugog, (videti kod Džerson Lojda<sup>117</sup>), te će iz istog razloga Platon u *Gozbi* govoriti o uspinjanju duša, u množini, a ne u jednini. Sokratova metoda saznaje dušu drugoga, njegovo ispitivanje ima svrhu u neponovljivom i neposrednom uticaju na dušu sagovornika. U tome je veza Sokratovog  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a i *elenhosa*. *Elenhos* nije obično unakrsno ispitivanje, ono cilja na dušu koja treba da bude porođena. Sokrat određuje *elenhos* kao proveru nečijeg znanja ili mudrosti. Ako ste znalac u nekom području, npr. u religiji, onda možete odrediti šta je pobožnost i takođe tu definiciju odbraniti od Sokratovih prigovora. Ako ste mudri u politici, morate znati šta je pravednost i moći je definisati, odbraniti, (videti kod Džil Luis Meri i Pelegrin Pjera<sup>118</sup>) jer ono što Sokrat naročito ceni je sposobnost stvaranja definicije, da se na temelju tog stvaranja definicije ona što više uspešno pokuša odbraniti. Kako započinje *elenhos*? Onog trenutka kad sagovornik izrekne moralnu tvrdnju, Sokrat izvodi iz premisa kombinacije ove moralne tvrdnje i ako se, a najčešće se baš to dešava, u takvim verovanjima sagovornika pokažu kontradikcije, onda Sokrat u nastavku hoće da pokaže nekonzistentnost tih tvrdnji.

Sokrat opovrgava makar jedno od sagovornikovih verovanja, s tim da se obično sagovornik sa takvim nastavkom slaže. Ono što stvara neobičnost *elenhosa* je činjenica da moralna hipoteza zato što je opovrgnuta, mora biti odbačena. Često Sokrat sam izvodi sledeća sagovornikova verovanja iz moralne premise, ali ih nikada ne razlaže niti ne obrazlaže. O Sokratovoj argumentaciji videti kod Annas<sup>119</sup>, a sa ovim pristupom se većina kritičara složila. Zaključak kritičara je da je Sokratovo opovrgavanje moralne hipoteze sagovornika cilj

---

<sup>117</sup> Gerson P. Lloyd, *Knowing Persons: A Study in Plato*, Oxford University Press, New York, 2003, 34.

<sup>118</sup> Gill Louise Mary and Pellegrin Pierre, *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, 2006, 109.

<sup>119</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. IX, Oxford University Press, New York, 1991, 131-132.

elenhosa. Nekonzistentnost moralne hipoteze ne mora da znači odmah odbacivanje, ali za Sokrata znači, što stvara samo veću zagonetnost. Kako Sokrat vidi svoju ulogu u ispitivanju? Bog Apolon je naredio Sokratu da utiče na Atinjane, jer oni ne znaju ono što misle da znaju. Oni koji tvrde da znaju (a to su najčešće sofisti kao Sokratovi sagovornici), tvrde da znaju kako neko treba da živi. Sokrat potkopava verovanja takvih „znalaca“ i u *Gorgiji* pokazuje kako posle tog potkopavanja treba razviti pravo razumevanje onoga kako treba živeti.

Pomoću *elenhosa* tako Sokrat ispituje način na koji sagovornici žive, on ne ispituje reči, ili čak verovanja, nego ljude, u smislu načina na koji ti ljudi žive. On ne ističe da su neispitane tvrdnje nevredne življenja, niti da su neispitana verovanja bezvredna, nego da je neispitan život bezvredan. Bitan momenat je saglasnost života sa vrednostima po kojima sagovornik živi. Međutim, kao jedini uslov koji su morali sagovornici ispuniti je istinitost u govoru. „Jedno pravilo Sokratove diskusije je bila iskrenost: učesnici diskusije trebaju reći ili pristati samo na ono u šta stvarno veruju. Dok Sokrat razgovara o najvažnijim pitanjima ljudskog života, kada opovrgava nekoga, on opovrgava njegova osnovna verovanja o dobru i zlu i kako je živeo bez principa. Sagovorniku ovo iskustvo može biti potresno, odnosno može ga slomiti.“<sup>120</sup>

Zašto je ova posledica *elenhosa* potresna za sagovornika? Zato što pokazuje kako je dotični sagovornik živeo bez principa. Ta činjenica, da je nečiji život bezvredno proživljen do momenta susreta sa Sokratom, sigurno nije mogla nikome biti ugodna. Zato je jedini uslov *elenhosa* za sagovornika da kaže u šta stvarno veruje, jer ako ne bi govorio istinu, onda Sokrat ne bi mogao preko ispitivanja tvrdnji, ispitati principe po kojima živi. Ono što Sokrata sasvim opravdava u primeni *elenhosa* je i to što je prvo vlastiti život ispitao. Zašto je to bitno za *elenhos*? Zato što je Sokrat prvo ispitao vlastite moralne principe po kojima živi, a tek onda počeo sa ispitivanjem drugih.

---

<sup>120</sup> Gill Louise Mary and Pellegrin Pierre, *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, 2006, 109.

Zato je Sokratov *elenhos* u isto vreme pravi oblik prikaza Sokratovog ερωϛ-a. G. Vlastos smatra da je jedino Sokrat mogao primenjivati *elenhos* u filozofiji. Kritikuju ga Brikhaus i Smit u "Vlastos" 194-5., kao i R. Polanski u "Profesor Vlastos o Elenhosu", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), 247-59. Brikhaus i Smit ovu kritiku argumentuju samim Sokratovim poslednjim zahtevom poroti (41 E I-42 A 2) u kojem Sokrat porotnicima kaže da maltretiraju *elenhosom* svoje sinove, kao što je Sokrat maltretirao Atinjane. Nikada Sokrat nije rekao da je samo on predodređen da koristi *elenhos*, jedino što je naglasio je da je on "izabran od boga" tako što bog govori kroz njega, koristeći njegovo ime i čineći ga primerom Atinjanima.

Vlastos obrazlaže razliku „božanskog“ i „ljudskog“ znanja u Sokratovoj izreci „Znam da ništa ne znam“ i vezu određenog „znanja“ ili „neznanja“ sa *elenhosom*. Da bi pokazao kako je Sokrat svestan upotrebe glagola “znati” na dva različita načina, Vlastos u izreci primenjuje suprotnost između “božanskog” znanja koje Sokratu nedostaje i samo “ljudskog” znanja kojeg on ima. Prema Vlastosu, “božansko” znanje na koje Sokrat ovde misli je vrsta koju on redovno ima na umu kada poriče da ga ima, dok je “ljudsko” saznanje za koje Sokrat tvrdi da ima, vrsta znanja koju ima na umu kada tvrdi moralne istine. Međutim, ova razlika između dve vrste znanja, izgleda da ne objašnjava Sokratov kontrast između ljudske i božanske mudrosti. Prema Anas<sup>121</sup> razlika između znanja ne može odrediti razliku mudrosti, iako na nju ukazuje. U svakom slučaju nedostatak znanja, u samoj interaktivnosti saznavnog procesa, omogućava kako Sokratu, tako i sagovorniku da *zajedno* dođu do istine. I time Sokrat tokom razgovora dolazi osim do pojma u saznavnom smislu, takođe i do duševnog jedinstva sa sagovornikom. Zašto je onda tvrdio da ništa ne zna?

Zato što nije istina gotova i unapred zagantovana kao i što se jedino tek zaključivanjem unutar *elenhosa* nešto pouzdano može reći. „U govoru poroti, Sokrat ne objašnjava kako on zna nekoliko stvari koje tvrdi da zna. Ali ako

---

<sup>121</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume X, Oxford University Press, New York, 1992, 248.



imamo na umu razliku između znanja da je nešto slučaj i znanja zašto je to tako u tom slučaju, možemo videti zašto je Sokrat pouzdan u nekim njegovim moralnim sudovima. Jedan način na koji on može znati da je nešto istinito je zaključivanjem. On može tvrditi da nešto zna ako to izvede iz premisa koje isto tako zna...drugi izvor Sokratovog znanja je njegovo ispitivanje onih koji tvrde da su mudri. Na primer, izvesno se može reći da su mu njegova ispitivanja pokazala da svako ko kaže da je vrlina samo bogatstvo završava u kontradikciji kada završi odgovaranje na pitanja o onome u šta stvarno veruje.<sup>122</sup> Logičko zaključivanje je pouzdana metoda za Sokrata, on koji tvrdi da ništa ne zna, ne govori u nastavku da zna kako da logički misli o određenom pitanju.

Prema svemu navedenom, šta bi onda bila večna tekovina ispitivačkog ερωσ-a *elenhosa* koju Sokrat daje filozofiji? Sa jedne strane to je Sokratov život kao primer filozofskog života, dok je sa logičke strane, Sokratov doprinos filozofiji nastanak definicije i prikaz induktivne metode u razgovoru. Filozofski Sokratov ερωσ je *elenhos*. Time je Sokrat pokazao kako je moguće ujediniti sve sfere života pomoću filozofskog ερωσ-a, kako se ne mora povlačiti iz svakodnevnog i javnog života da bi se filozofiralo. Nego baš obrnuto. Sokratova poruka je da treba svakodnevno i što više javno filozofirati, bez straha da li će se to nekome svideti ili ne.

Jeger Sokrata vidi sa jedne strane kao etičku inspiraciju i heroja moralnog života više nego kao filozofa, dok ga sa druge strane vidi kao tvorca spekulativne filozofije čije je otelovljenje Platon. Ova dvojnost Sokratovog učenja bila je uzrokom nastanka sokratovskih škola sa jedne strane, a sa druge strane Platonovog učenja u kojem je sokratsko neznanje polazna stanica do otkrića dubljeg i latentnog znanja o vrednostima.

Osvrnuću se ovde ukratko i na Aristofanov prikaz Sokrata u *Oblakinjama*, Sokrata su u Atini, za razliku od sofista koji su retko boravili u Atini, poznavali, a za njegov komediografski fizički izgled pobrinula se sama priroda. Imao je

---

<sup>122</sup> Brickhouse C. Tom and Smith D. Nicholas, *Plato and the Trail of Socrates*, Routledge, New York, 2004, 127-128.

isturena usta, buljave oči i tupast nos, što je Aristofanu dobro došlo, uz još označavanje Sokrata kao sofiste, filozofa prirode i retora. Sokrat se nalazi u mislionicu, u ljuljašcu, gde u visinama po ceo dan iskrivljenog vrata istražuje Sunce, dok su njegovi učenici zabilili glave u pesak, da bi mogli da istražuju donji svet. Ovakav scenski prikaz Sokrata i njegovih učenika sigurno je ostavio upečatljiv utisak na Atinjane, ali osuđivati Aristofana zbog ovog prikaza Sokrata nije pravedno jer je Aristofan kao komediograf samo odabrao Sokrata kao komičnu ličnost da bi postigao cilj svojom komedijom, a to je smeh Atinjana. Ni Platon ga nije osuđivao, odnosno Aristofan je posle Sokrata, najbitniji besednik *Gozbe*, što Platon sigurno ne bi tako postavio da je Aristofana moralno osuđivao zbog prikaza Sokrata u *Oblakinjama*. Za Aristofana Sokrat je uobraženi i od sveta odvojeni nadmeni istraživač prirode, uopšte ne smeta Aristofanu što ovakav prikaz Sokrata nema veze sa zbiljskim Sokratom.

Za potrebe Aristofanove komedije, Sokrat je zatvoren u mislionicu, iako Sokrat nikada nije ostajao u zatvorenom, nego je ceo dan provodio na trgu. Aristofanu nije bitno na koji način Sokrat govori o vrlinama, nego mu je bitno da pokaže kako je Sokratovo učenje opasno po *tradicionalni* život u polis. Zato prikazuje Sokrata kako se moli vrtlogu, ili oblacima, koji podsećaju na filozofsku maglu. Aristofan je veliki protivnik nove vrste obrazovanja, pa zato želi povratak u prošlo obrazovanje koje više ne može, bez obzira što to Aristofan hoće, da se vrati. U tom smislu, bez obzira na karikirani prikaz Sokratovog učenja u *Oblakinjama*, „Neko bi mogao reći da se Platonov i Ksenofontov Sokrat potpuno slažu sa Aristofanovom procenom Sokrata. Aristofan i Sokrat su se već sreli u Platonovoj *Gozbi*, oko sedam godina posle prvog izvođenja *Oblakinja*.“<sup>123</sup>

## 2.2. RAZLIKA SOKRATOVOG I PLATONOVOG POJMA EROSA

Iako se Sokratov  $\text{E}\rho\omega\varsigma$  najbolje prikazuje u njegovom metodu, zbog emotivnog i intelektualnog potresa kojeg su proživljavali pojedinci tokom *elenhosa*, Sokrat je stekao neprijatelje, te će i Sokratov život imati tragičan kraj. „To kako Sokrat može tvrditi da je dokazao kako je početna definicija pogrešna,

---

<sup>123</sup> Strauss Leo, *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, 1966, Introduct., 5.

ako je sve što je pokazao to da su sagovornikova verovanja unutrašnje nekonzistentna, predstavlja ozloglašen „problem elenhosa“ koji su mnogi naučnici pokušali rešiti. Ono što možemo videti je da Sokrat nije skeptičan. On i njegovi prijatelji dele jedan sklop moralnih principa koji je oštro u sukobu sa zajednicom. Drugi problem elenhosa je kako i da li ova negativna procedura može proizvesti konstruktivne rezultate. Da li Sokratovo samopouzdanje u njegove vlastite moralne principe nekako biva opravdano tokom elenhosa? <sup>124</sup> Sokratovo samopouzdanje biva opravdano upravo ovim protresanjem ili uzdrmanjem ustaljenog i neispitanog života, bez moralnih principa, pa se opravdanost Sokratovog samopouzdanja u tom uzdrmanju i praktično ogleda. Ako *elenhos* može proizvesti promenu u sagovornikovom životu, onda Sokrat nije neznalica kakvom se prikazuje. Najbolji primer za to je Alkbijad u *Gozbi*, koji kaže, da Sokrat tvrdi kako ništa ne zna, a iznutra je sasvim drugačiji. Alkbijad je fasciniran Sokratom „On otkriva da je jedino Sokrat sposoban da postigne da se on oseća posramljen zbog svog površnog života i da ga inspiriše da postane bolja osoba (prev. Ž. Ališić).“<sup>125</sup> U *Gozbi* nalazimo tvrđenje da je ono što Sokrat najbolje zna isključivo erotske prirode zato i nastaje Sokratovo tumačenje Erota, koji prestaje da bude bog i postaje demon.

Ova vrsta demona upravlja čovekovom željom za saznanjem, odnosno, na putu uspinjanja ka idejama moramo proći one stepene koji su karakteristični za saznanje delovanja Erota. Demonska sila filozofije, kao i demon Erot čine čoveka istrgnutim iz uobičajenog života, a to nam na delu pokazuje Sokratov ερως, filozof se stepenicama saznanja sporo ali uporno uspinje, da bi na kraju došao do istine kako o sebi samom tako i o drugima, odnosno o državi u kojoj živi, što je u dijaloškoj formi prikazao Platon „...Jer u Erosu Platon je našao put ka Idejama bar delimično kroz život, i zato je tu najbliži umetnosti. Eros, koji prolazi kroz mnogostruka oličenja u *Gozbi* i kroz razne slojeve strasti i osećajnosti u *Fedru*, on je i manifestacija čulnog života, tvorački nagon koji drži a ne ruši svet čak ni onda

---

<sup>124</sup> Gill Louise Mary and Pellegrin Pierre, *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, 2006, 110.

<sup>125</sup> Annas Julia, *Plato: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2003, 45.

kad povezuje dušu sa najudaljenijim svetom pojmova. Nije lako odrediti put kojim Eros povezuje dva sveta. Jasno je da on polazi od čulnog, ali je teško reći gde čulno prelazi u čisto psihičko, a gde psihičko prelazi u čisto intelektualno: u opštem pojmu entuzijazma u *Fedru* sadržano je sve troje.<sup>126</sup> Jedino ideja Lepog ima oblik u čulnom svetu, a ερως je put ka toj najvišoj ideji koja je sinteza Lepote i Dobrote. Lepo vajarsko delo, lepa tragedija ili pesma su pojavni oblici ideje Lepog a nastaju isključivo zahvaljujući ερως-u. U *Gozbi* se ljubav u svom početnom stepenu pojavljuje kao želja za plodonošću, u kojoj razlikujemo dve vrste plodnosti, plodnost duše i plodonost tela.

Želja za plodnošću ima svoj uzrok u besmrtnosti, navodi Diotima, u *Gozbi*, postoje oni koji besmrtnost žele postići plodnošću tela pa rađaju decu, dok postoje oni koji besmrtnost žele postići rađanjem duhovnih dela. Starogrčki mentalitet za razliku od drugih mentaliteta toga doba, već sa Homerom ima izrazitu želju za obrazovanjem i vaspitanjem (παιδεία), u kojoj treba praviti razliku u obrazovanju i vaspitanju aristokrata koji imaju αρετε (vrlinu proisteklu iz porekla ili plemenite krvi) koja će u filozofiji postati moralna osobina kao plemenitost duše. Παιδεία podrazumeva vežbanje kako u telesnim tako i u duhovnim sposobnostima, od telesnih veština, kao vežbanje u muzici ali isto tako i u veštini govora ili sofističkoj veštini i gimnastici (*Pol.376e*), preko vrlina duha (hrabrosti, pravednosti, umerenosti) do Platonove ideje dobra koja je ono najblaženije u carstvu bivstvujućeg (*Pol.526e*). Šta bi onda bila filozofija za Sokrata? Za Sokrata je filozofirati značilo ispitivati, dokazivati, dovesti do zdravlja i čistoće duše ili postići παιδεία-u. „Ovo može biti ispunjeno samo kroz živi dijalog (taj je, usmena diskusija), koji postavlja direktno dušu sa dušom i dozvoljava upotrebu majeutičko-ironične metode (prev. Ž. Ališić).“<sup>127</sup>

To dosledno izvedeno znači da je svaki razgovor između sofiste i Sokrata bitan za njen razvoj a tako je i bitan razgovor između učitelja i učenika u okviru

---

<sup>126</sup> Rebac-Savić Anica, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1985, 137.

<sup>127</sup> Reale Giovanni, *Plato and Aristotle: A History of Ancient Philosophy II: Plato and Aristotle*, State University of New York Press, Albany, 1990, 18.

filozofske škole. Ni Platonove filozofije ne bi bilo bez učitelja Sokrata, odnosno Platon, osim što za razliku od Sokrata osniva jednu od najvećih škola Antike, on preuzima dijalog, kao metod, ali sada bitno izmenjenog sadržaja, kao pisani dijalektički metod, a ne više kao usmenu majeutičku metodu. Platonov *ερωσ* se realizuje time što Platon posle svog putovanja po Sredozemlju osniva Akademiju, što znači da je Platonov *ερωσ* *upravljen na školsko obrazovanje* mladih Grka u smislu grčkog pojma *παιδεια*-e, za razliku od Sokrata kojem ne pada na pamet da razgovara „školski“ sa Atinjanima.

Platon ima i slobodoljubiv stav prema primanju ženskih polaznika škole, čiji su nam dokaz dve žene, učenice Akademije, Aksioteja i Lasteneja. „Grčka civilizacija idealizuje muškost; društvo je izgrađeno u smislu supremacije muškaraca.“<sup>128</sup> Žene doduše jesu u malo boljoj situaciji od robova, ali nema govora da se obrazuju, međutim, Platon pravi razliku u odnosu na tu praksu, kao što i polaznici i polaznice, moraju prvo znati geometriju, jer na temelju pitagorejskog i Sokratovog učenja Platon pretpostavlja vežbanje u geometriji kao prvi korak, da bi se duša očistila od čulnosti, a zatim vežbanje u dijalektici kao sledeći korak, gde jedan sagovornik osporava tezu, dok je drugi brani, s tim da uvek napada onaj koji osporava ne bi li primorao onog drugog da zapadne u protivrečnost. Ova vrsta vežbe u dijalektici je neophodna da bi se logički rasuđivalo i uspelo ne samo odbraniti tezu nego i ubedljivo govoriti o nekoj temi. Time će i kasnije u svom najrazvijenijem obliku dijalektika predstavljati i vrhunac Platonove *παιδεια*-e. „Platonova *paideia* (obrazovanje) je višestepeno uvježbavanje u objektivnosti ili u imanentno bivstvujućoj smislenosti ideja – uvježbavanje u gledanje ili saznavanje u sebi bivstvujućih obličja smisla.“<sup>129</sup> Geometrija je uzrokovala razvoj matematike u Akademiji, tako da se ona veoma usavršila od vremena pitagorejskog učenja, a dijalektika je presudno uticala na obrazovanje političara, jer niko se u Antici nije mogao baviti državnim poslom, a da nije znao savršeno govoriti pred publikom i ispravno misliti u govoru.

---

<sup>128</sup> Singer Irving, *The Nature of Love Tom 1*, University of Chicago Press, 2009, 77.

<sup>129</sup> Bajervaltes Verner *Platonizam u hrišćanstvu*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009, prev. Časlav D. Koprivica, 32.

Akademija i nalaže da se filozofski „živi“ odnosno da čovek shvati kako je filozofski život najbolji način života. Zašto se Platon odlučio, suprotno učitelju Sokratu, na pisani oblik govora, iako u *Fedru* napominje sve mane pisane reči? Zato što su Platonovi dijalozi izrazili εῖδος umskog znanja, kako bi παιδεία Atinjana zaživela, stoga je Akademija i njen rad potvrda ove Platonove namere. Platonov εῖδος u pisanju je ono vrhunsko starogrčke filozofije jer ne samo što je dijaloška forma najbolji oblik za dijalektiku, nego je i uopšte obrazovanje i vaspitanje po Platonovom shvatanju, moguće najbolje sprovesti pisanim dijalogom.

Ovde vidimo temeljnu razliku Sokratovog i Platonovog εῖδος-α. Sokrat porađa *usmenim* putem, Platon obrazuje *pismenim* putem. Sokrat filozofira sa svima, Platon filozofira sa odabranima. Sokrat *živi* εῖδος, Platon *piše* εῖδος. Ono što je Platon odlično prepoznao u obrazovanju i vaspitanju je to da se pisanim putem može bolje uticati na učenike, jer se usmeno filozofiranje lakše i brže zaboravlja, dok se pismeno filozofiranje opet može čitati, teme aktuelizovati (kao što su aktuelne i dan danas) ponovo se može raspravljati o njima, a svaka duša koju εῖδος vodi do znanja nije mogla odoleti tom pozivu Platonove Akademije.

Platon zna i da će se njegovi dijalozi proširiti i van granica Akademije, što znači da će ih čitati i oni koji nisu učenici, kao i oni koji će posle čitanja postati učenici. Dijalog je tada bio veoma popularan, a dijalog između Sokrata i nekog sofistice u stvari prikazuje filozofski život vođen na Akademiji, pa time Platon podstiče Stare Grke da dođu na Akademiju gde će ih podučiti u filozofiji. Ovaj aspekt podučavanja u dijalozima mora biti više istaknut i sagledan prvenstveno preko uživljavanja čitalaca kroz aktivno učestvovanje čitanjem dijaloga, kao i samim tim isprobavanje čitačevog stanovišta o istom pitanju i na kraju oblikovanjem duše ka najvišem Dobru. Sokratov usmeni εῖδος ove tri prednosti nije mogao da ponudi. Mi nismo Sokratovi savremenici da bismo mogli aktivno učestvovati u razgovoru, niti možemo da se oprobamo sa Sokratom. Zato Platonov εῖδος u pisanju dijaloga postaje jasan i time što je učitelju Sokratu, koji nije pisao, odao dužno poštovanje i večnu slavu predstavljajući ga u svojim

dijalogima kao onoga koji ispituje, koji vodi razgovor, što je uostalom i istiniti prikaz Sokratovog vođenja dijaloga, kako potvrđuju i drugi istorijski izvori osim Platonove filozofije.

Ono što u nastavku predstavlja četvrtu razliku između Sokratovog i Platonovog ερωσ-a je razlika u svrsi filozofije. Svrha Sokratovog ερωσ -a je zbog usmene forme prvenstveno *praktička*, dok je svrha Platonovog ερωσ-a ipak zbog pisane forme više *teorijska*. Za potrebe razlikovanja ove dve vrste ερωσ-a zanemarujem trenutno da je Sokrat „porodio“ Platonovu spekulaciju, kao i to da je Platonova filozofija naravno isto tako imala svoj praktički kontekst upravo zbog παιδεία-e. U ovoj razlici ερωσ-a pokazuje se da Sokratov ερωσ usmeno „vaja“ dušu, dok Platonov ερωσ u *Gozbi* dušu polako ali sigurno „uzdiže“ do najvišeg stepena.

Time što Platon nikada ne govori u dijalogima nego je u dijalogima dao prednost Sokratu kao govorniku, Platon koristi literarno sredstvo koje mu u ovom smislu odgovara. Koje je to sredstvo? Klej bi na ovo pitanje odgovorio da je to „ćutanje“: „Platonova tišina je kao Sofoklova tišina. Sofokle ne govori u svojim tragedijama; Platon ne govori u svojim dijalogima. Ako Sofokle uopšte govori, to čini kroz svoje tragedije, ne u njima. Platon ne govori niti u jednom od svojih dijaloga. U Platonovim dijalogima mi ne znamo što Platon kaže (prev. Ž. Ališić).“<sup>130</sup> Ćutanjem je Platon dao prednost Sokratovom ερωσ-u delovanja u dijalogima, jer da nije bilo tako, on bi u nekom od dijaloga progovorio, odnosno bio jedan od učesnika razgovora. Prednost usmenog metoda je potvrdio i osnivanjem Akademije, kao i njenom filozofskom praksom, koja je istinska i večna potvrda prednosti Sokratovog ερωσ-a. Ovom razlikom u filozofskom ερωσ-u Sokrat i Platon su uticali na Aristotela koji je mogao posle da na tom temelju izgradi sve znanosti.

Zahvaljujući Sokratovom i Platonovom ερωσ-u filozofije i njihovoj razlici, bilo je moguće da se ta jedinstvena razlika izrazi i različitim načinima

---

<sup>130</sup> Clay Diskin, *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*, The Pennsylvania State University Press, 2000, Prologue, 10.

života. Pismeni Platonov ερωξ se prvo izražava u dijalogima koji kao forma treba da imaju čvrst oblik. To znači da Platonov Sokrat mora „izvajati“ tok i sadržaj razgovora, a sagovornik mora pokušati da pretvori predstavu u pojam pomoću Sokratovih pitanja o zadatoj temi. Znanje o vrednosti ili jedinstvo lepog, dobrog i pravednog je ono što Platon uvek nastoji da obrazloži, uvek nastoji da izrazi u dijalogima bez obzira na razlike, jer dijalozi odslikavaju filozofsku praksu u Akademiji. Ova filozofska praksa je postala moguća zahvaljujući Sokratu, prvom praktičaru filozofije, jer se vrlina u Akademiji uči i zato je neophodno da u obrazovanju i vaspitanju vlada ερωξ kojeg imaju filozofi. Filozofija deluje na ljude time što ih stalno uči boljem, kako bi bili puni vrlina. Zato se razlika Sokratovog i Platonovog ερωξ-a, izoštrila, osim u razlici usmenog i pismenog govora, majeutike i dijalektike, filozofije na otvorenom i filozofije u zatvorenom, i kao razlika Sokratovog načina života i Platonovog načina života.

Unutar same Sokratove i Platonove metode nalazimo i odrednice, Sokratova metoda oslobađa ono što je u umu onoga koji je pitan, jer Sokrat pristupa razgovoru kao onaj koji nema ništa pozitivno da nauči drugoga. O ovome raspravlja McInerni<sup>131</sup> koji tvrdi da Sokrat otvoreno poziva sagovornike da steknu sa njim prednosti znanja. Upoređujući Sokratov metod sa Platonovim zastupanjem teze da jezik oduzima od razmotrenih slučajeva i „čitava rasprava izgleda upletena u kontradikcije (prev. Ž. Ališić)“,<sup>132</sup> Platon primenjuje pisanu dijalektiku kako bi ovaj „izgled“ kontradiktornih tvrdnji sintetizovao u filozofiji, jer jedino dijalektika može da tezu i antitezu sintetiše u učenju o Idejama. Sa druge strane, ono što je sigurno, to je da je i istorijski Sokrat kao i Platonov Sokrat isticao da „Ja sam veliki ljubavnik logičkih procesa deobe i generalizacije; oni mi pomažu da govorim i mislim. I ako nađem onoga koji je sposoban videti „Jedno i Mnóstvo“ u prirodi stvari, njega sledim, i „pratim njegove korake kao da je bog (prev. Ž. Ališić).“<sup>133</sup> Sokrat je ljubavnik logičkih procesa, on jedino što zna je da

---

<sup>131</sup> McInerny Ralph, *A History of Western Philosophy*, Chicago: Regnery 1963-71, 134.

<sup>132</sup> Ibid., 160.

<sup>133</sup> Ibid., 178.



ima filozofski εἰσῆξις koji ga vodi da sledi ili razgovara sa onima koji takođe ljube mudrost.

Kao i ostali filozofi i Platon je čitao svoje dijaloge pred publikom, a postoje dva razloga zbog kojeg se odlučio za pisani dijalog, navodi Pjer Ado. Prvi razlog je taj što je dijalog u to vreme bio veoma popularan. Drugi razlog je podučavanje. Naime, Platon je želeo da preobrati pojedinca tako što pojedinac sam pokušava da nađe odgovore na Sokratova pitanja, što stvara utisak čitaočevog učestvovanja. Čitanjem se usvaja pravilna primena dijalektičke metode, koja vodi zaključku koji logički sledi iz postavljenih premisa. Naravno, dijalozi imaju i određenu dozu sugestivnosti, u smislu da Platon rešenje sugerise Sokratovom definicijom kao odgovorom na postavljeno pitanje. „Dakle, Platonovo filozofsko izlaganje se zasniva na željenom izboru razgovora, na konkretnom i proživljenom iskustvu usmene i žive rasprave. On je suštinski upravljen na postojanje nepromenjivih predmeta, to jest natčulnih ideja, garanta ispravnosti govorenja i činjenja, takođe i na postojanje duše koja čoveku, više nego telo, podaruje identitet.“<sup>134</sup> Ovdje se vidi uticaj orfičko-pitagorejskog učenja o duši kojeg je Platon prihvatio, kao i činjenica da je Platon bez obzira što je *pisao* dijaloge ipak kroz Sokrata dao prednost usmenom govoru. Pisani govor, prema Platonovom shvatanju, nije dovoljan da izrazi večne vrednosti, dobro ili lepotu jer one nadilaze, naddiskurzivne su u odnosu na reči, a pogotovo na pisane reči. Cilj čovekovog života je postići vrlinu „Dobro, isto to važi i za vrline; makar koliko mnogobrojne i različite bile, one imaju zajedničku osobinu (εἶδος) koja ih čini vrlinom“<sup>135</sup> Sokrat upućuje Menona da sve vrline imaju zajedničku osobinu, jedinstvo lepote i dobrote „Hoćeš da kažeš da želja za lepim stvarima sadrži i želju za dobrim stvarima?“<sup>136</sup> Naravno, u Platonovoj filozofiji su one u neraskidivom jedinstvu kao suština svega lepog kao i dobrog u svetu, u čemu vidimo dolaženje u prvi plan pojma *kalokagatije*. Ovaj pojam od Solonovog vremena, sada kod Platona dobija svoj konačan oblik u teoriji o Idejama.

---

<sup>134</sup> Ado Pjer *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010, prev. Suzana Bojović, 109-110.

<sup>135</sup> Platon *Dijalozi - Menon*, Kultura, Beograd, 1970, prev. Albin Vilhar, 362.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 372.

Najbitnije je za čoveka je da izabere filozofski način života koji se određuje kao sporo i dugotrajno oblikovanje prirode i duše čoveka, kao onaj oblik koji će obezbediti najbolje vođen život kao samoispitan život u smislu dostizanja do najvišeg saznanja ili teorijske istine. Menon se slaže sa Sokratom da su vrline u jedinstvu, „ako je, dakle, vrlina nešto u duši i ako ona mora biti korisna, onda to mora biti samo razum (phronesis) jer sve stvari koje se nalaze u duši nisu ni korisne ni štetne, budući da to postaju samo ako njima upravlja razum, odnosno nerazum. Prema ovakvom razmišljanju, dakle, vrlina, pošto je korisna, mora biti neke vrste mudrosti (phronesis).“<sup>137</sup> Ako je vrlina razumska, onda ne može biti dar prirode, što znači da se može naučiti. Nije ona jedina koja može stvoriti dobre ljude, to može učiniti i pravilna predstava, smatrao je Platon. Po prirodi nema dobrih ljudi nego njih njihova pravilna predstava čini dobrim, a kasnije znanje o vrlini stvara dobre ljude.

Ova pravilna predstava i znanje o vrlini kod Platona može se i nazvati „vaspitačkom diktaturom“ kako je naziva Markuze. On smatra da je od Platona do Rusoa ideja vaspitne diktature jedini pošten odgovor neobrazovanima. Ovu diktaturu treba da provode oni za koje se pretpostavlja da su stekli znanje o najvišem Dobru. „Od Platona do Rousseaua, jedini pošten odgovor je ideja odgojne diktature, koju provode oni za koje se pretpostavlja da su stekli znanje o zbiljskom Dobru. Ali u Markuze ističe i da, filozofi više nisu „povlaštena elita“, jer su činjenice očigledne koje govore tome u prilog. Posle Rusoa više nije moguće sprovesti vaspitnu diktaturu u onom smislu kako je to bilo moguće do Rusoa, s obzirom na promenjen status filozofa u društvu. Da bi se mogao pratiti razvoj ove vrste obrazovnog i vaspitačkog ερως-a, neophodno je proučiti pojam ερως-a u Platonovoj filozofiji koji je određen u dva Platonova dijaloga, prvenstveno u Platonovoj *Gozbi* i *Fedru*.

U Platonovoj *Gozbi* se govori „...o erosu (ερως) kao filozofskom nagonu i čežnji za spoznajom lijepoga. Čovjek u tom nagonu prolazi više stupnjeva uzdizanja i od ljepote tijela uzdiže se do ljepote duše, odatle teži dalje prema

---

<sup>137</sup> Ibid., 399.

naukama i najzad stiže do spoznaje ideje ljepote. Tu Platon prvi put govori, da ideja ljepote – kao ideja, ima svoju apsolutnu postojanost, nije danas ovakva, a sutra onakva, jednom čovjeku takva, a drugom opet drugačija, nego je za sve ljude jednaka, savršena i nepromenjiva. Prema tome, tijela mogu biti lijepa samo zbog toga, što imaju učešća na ideji ljepote, a sama ideja nema nikakvih osjetilnih kvaliteta.<sup>138</sup> Ono što je sam vrh Platonovog učenja o idejama je ideja dobra u jedinstvu sa idejom lepote, a put do nje jeste moguć samo pomoću ερωσ-a. Ερωσ ili put uzdizanja duše do ideje lepote, kao iskustvo ljubavi, omogućava duši da dođe do ovog jedinstva lepog i dobrog.

Zato filozofija mora biti iskustvo proživljene ljubavi ili ερωσ-α kao proživljeno dobro u smislu vrline. Akcent je na življenju ερωσ-a (kao Sokrat) odnosno o onoj svesti čoveka koji postaje oblik „proživljenog“ ερωσ-a. „Nauka, čak i geometrija, jeste saznanje koje angažuje celu dušu uvek vezanu uz Eros, uz želju, zanos i izbor. Pojam čistog znanja, to jest pojam čistog poimanja, kaže još Vajthed, potpuno je stran Platonovoj misli. Doba profesora još nije nastupilo.“<sup>139</sup> Za Adoa nije samo lik boga Erota demistifikovan u *Gozbi*, pošto je s ranga boga prešao u rang demona, to je doživeo i lik filozofa koji više nije čovek koji od sofista dobija gotovo znanje, nego je filozof onaj koji je svestan svog nedostatka znanja ali i žudnje koja ga vodi Lepom i Dobrom. Pojam filozofije i njeno značenje sada dobija novi smisao.

Taj smisao se ogleda prvenstveno u tome što je ona na sredini između neznanja i budućeg znanja, odnosno filozof će se „sećati“ idealnih oblika ili večnih ideja koji će ga voditi u životu. Zato „U izvesnoj meri etika dijaloga, koja je kod Platona prevashodno duhovna vežba, povezana je s jednim drugim važnim postupkom, s postupkom oplemenjivanja ljubavi.“<sup>140</sup> Duša se „seća“ lepote po sebi tako da pri pogledu na lepo u čulnom svetu, filozof nesvesno „oseća“ transcendentno lepo. Zato filozofija nužno podrazumeva ερωσ u oplemenjivanju

---

<sup>138</sup> Bošnjak Branko *Grčka filozofija – od prvih početaka do Aristotela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956, 100.

<sup>139</sup> Ado Pjer *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010, prev. Suzana Bojović, 104.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 102.

ljubavi, ona ne bi mogla napredovati bez oplemenjivanja ljubavi, jer kad filozofska duša oseti čak i najskromniju zemaljsku ljubav, onda je privlači u stvari transcendentna lepota. Stanje filozofa koje pronalazimo u *Gozbi* je stanje protivrečnosti, Porove i Penijine prirode, ovo stanje je i stanje unutrašnje neuravnoteženosti, pošto filozofski ερως ima prvenstveno demonsku prirodu. „Filozof će se, dakle, truditi da svoju ljubav oplemeni, nastojeće da predmet svoje ljubavi učini boljim.“<sup>141</sup> Pjer Ado tvrdi da će se unutrašnja neuravnoteženost filozofa najbolje izraziti u oplemenjivanju ljubavi „Kao što se kaže u *Gozbi*, ljubav će mu podariti duhovnu plodnost koja će se ispoljavati u praksi filozofskog govora. Na ovom mestu kod Platona možemo razabrati prisutstvo jednog elementa nasleđenog od sokratizma, koji se ne može svesti na diskurzivnu racionalnost, a to je vaspitna moć ljubavnog prisustva: „Učimo samo od onog koga volimo.“<sup>142</sup> Ova vrsta filozofske ljubavi se može odrediti unutar odnosa Sokrata i Platona, kao učitelja i učenika, Pater navodi kako je Sokrat možda izvršio veći uticaj nego što na prvi pogled izgleda, na Platonovu religijsku dušu.

Osim što je Platon prihvatio od Elejaca teorijske principe prirodne religije, on je od Sokrata prihvatio neophodnu moralnost. Pater takođe ističe da je Sokrat bio prvi od pagana koji je obuhvatio u jednoj čistoj svesti autentične začetke takve prirodne religije, i dao im jasan iskaz. U ovom smislu Pater vidi Platonov filozofski ερως<sup>143</sup> kao sintezu elejskog učenja o biću i Sokratovog etičkog učenja. Da bi ova sinteza nastala, morala je postojati Platonova ljubav prema učitelju Sokratu, ta ljubav je omogućila da Platonov filozofski ερως dospe do tako celovite realizacije. U ovom smislu se slažu Pater i Ado, jer je za Adoa filozofija „proživljeno iskustvo jednog prisustva. Od iskustva prisustva voljenog bića, uzdižemo se do iskustva transcendentalnog prisustva. Ranije smo rekli da znanje kod Platona nikad nije samo teoretsko znanje već podrazumeva preobražaj

---

<sup>141</sup> Ibid., 103.

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> Pater Horatio Walter, *Plato and Platonism*, Project Gutenberg Etext, 1910, 60.

čitavog bića, vrlinu. Sada bismo mogli da dodamo da je pojam znanja kod Platona tesno povezan s osećajnošću.<sup>144</sup>

Ovde dolazimo do tačke koja potpuno otvara Platonov filozofski *ερωσ*. Pojam znanja, po Platonu, je tako tesno povezan sa osećajnošću, time je *ερωσ* jedini put koji nas vodi saznanju ove povezanosti. Savić-Rebac bi se takođe složila sa Adoom, koja *ερωσ* određuje kao postepeni elan celokupne ljudske prirode na putu do Ideja. „Krajnja tačka puta, ispred same granice odvajanja, svakako je u čistom intelektu; ali da bi se do nje došlo, potreban je ceo složeni sklop ljudske prirode kojim rukovodi Eros, ne uništenje toga sklopa. Da bi Ideje postojale kao apsolutni uzori, potrebna je njihova odvojenost; ali da bi se one nazrele kao takve, potreban je postepeni elan celokupne ljudske prirode, od njenog najdubljeg čulnog korena.“<sup>145</sup> Za put Erosa Anica Savić-Rebac smatra da je *ερωσ* „najgenijalniji Platonov tvorački potez“ odnosno njegovo isticanje među Idejama, Ideje Lepog. Ona jedina može imati pojavni oblik u čulnom svetu i time je Platon omogućio više nego igde inače u okviru svoje filozofije, udeo u Idejama. To je upravo onaj deo njegove filozofije koji je „najviše osvojio buduća pokolenja i zračio u najraznorodnije oblasti intelekta, mašte i osećajnosti.“<sup>146</sup>

Vidi se da je razlog ovog „zračenja“ u budućim pokolenjima svakako pojam *ερωσ*-a. Ideji Lepote vodi samo i isključivo *ερωσ*, odnosno jedino se ova ideja može videti, čulno doživeti jer je i u materijalnom izražena, u lepom telu ili u umetničkom delu, kao pojavna lepota. Pojavna telesna lepota na prvom stepenu uslovljava početak ljubavi, no ne ostaje duša na tom stepenu nego ide dalje i traži srodnu dušu, u kojoj gleda duhovnu lepotu, pa dalje ka naukama i na kraju stiže do ideje Dobrog i Lepog. Iz toga Markuze zaključuje da je „Duhovno „rađanje“ isto toliko djelo Erosa koliko i tjelesno rađanje, i pravedan i istinski poredak Polisa isto toliko je erotski koliko i pravedan i istinski poredak ljubavi. Moć Erosa koja gradi kulturu jest nerepresivna sublimacija: spolnost se ne odvrća od svojeg

---

<sup>144</sup> Ado Pjer *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010, prev. Suzana Bojović, 104.

<sup>145</sup> Rebac-Savić Anica, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Književna zajednica Novog Sada, 1985, 137.

<sup>146</sup> Ibid.

cilja, niti se sprečava u težnji prema njemu; zapravo, time što postiže svoj cilj, ona ga prenosi drugima, tražeći punije zadovoljenje.<sup>147</sup> Markuze moć Erosa tumači kao nerepresivnu sublimaciju, odnosno sa Markuzeom bi se u celosti složio Ado da „učimo samo od onoga koga volimo“. Duhovno rađanje u kulturi je moguće jedino delovanjem ερωσ-a, što znači da se i Markuze i Ado slažu po pitanju tumačenja Platonovog pojma ερωσ-a. Sa druge strane, Hegel, Platonov pojam Erosa tumači njegovom dijaloškom formom „Kao što je poznato, Platonova dela su dijalozi, te pre svega treba govoriti o toj formi u kojoj je Platon izložio svoje ideje, nju treba okarakterisati; s druge pak strane nju treba odvojiti od onoga što kod Platona predstavlja filozofiju kao takvu.

*Forma Platonove filozofije jeste dijaloška.* Pri tom je naročito privlačna lepota ove forme. Ne sme se smatrati da ona predstavlja najbolju formu filozofskog izlaganja. Ona je ono čime se Platon odlikuje, i kao umetnička tvorevina ona se nesumnjivo mora ceniti. Često se smatra da ta forma predstavlja nešto savršeno.<sup>148</sup> Platonov dijalog po Hegelu nije najbolji oblik filozofije, jer ideja još nije naučna, ona će to postati tek u Aristotelovoj filozofiji.

Osim izuzetne umetničke vrednosti Platonovih dijaloga, Hegel kaže da „Platon uvek stavlja svoje misli u usta drugim ličnostima, tako da on sam nikad lično ne nastupa, i time potpuno odstranjuje sve tetsko, potvrdno i svako dogmatiziranje; i isto tako mi ga ne vidimo da nastupa kao neki subjekat koji izlaže, kao što je to slučaj u Tukididovoj istoriji ili kod Homera.“<sup>149</sup> Hegel ističe kao prednosti to što Platon nije učesnik u dijalogu, kao i privlačnu lepotu forme dijaloga. „Pitanje je tako udešeno da je moguć samo potpuno jednostavan odgovor. U tome se sastoji lepota i veličina ove dijaloške veštine, koja u isto vreme izgleda prirodna i jednostavna.“<sup>150</sup> Naravno, Hegel kritikuje Platona zato što u njegovoj dijaloškoj formi ne može naći sistematsko izlaganje filozofije, dijaloška forma je Hegelu nezgodna i za pregled celine, jer „Ideja je bila još

---

<sup>147</sup> Marcuse Herbert, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1965, prev. Tomislav Ladan, 170.

<sup>148</sup> Hegel Fridrih Vilhelm Georg, *Istorija filozofije II*, BIGZ, Beograd, 1975, prev. 149-150.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Ibid., 151-152.

sveža, nova; i ona je tek kod Aristotela sazrela za naučno sistematsko izlaganje. Taj Platonov nedostatak predstavlja osim toga takođe nedostatak u pogledu konkretne odredbe same ideje.<sup>151</sup> Međutim, uz navedenu opasku, Hegel visoko ceni Platonovu filozofiju „Filozofija je po Platonu ono što je bitno za čoveka. O vrednosti filozofije on uopšte izražava najuzvišenija shvatanja, - ona je po njemu jedina stvar kojoj čovek treba da teži; a isto iskazuje najdublje osećanje i najodlučniju svest o tome da sve ostalo treba manje ceniti.“<sup>152</sup> Kao što je Platon već tada bio siguran da je filozofija jedina stvar kojoj čovek treba da teži, tako i ερωσ teži da dušu vodi ideji Lepote, i u tome *Gozba*, kao dijalog o ερωσ-u, izlaže i Platonovu filozofiju i kako treba voditi filozofski način života.

### 2.3. EKSPLIKACIJA POJMA I NJEGOVO ZNAČENJE ZA FILOZOFIJU

Platon prihvata srodnost pojmova *philia* i ερωσ pa mu često oni označavaju jedno te isto. Zato je i *philosophia* utemeljena na erotskom, kao žudnja za saznanjem, kao ono što je moguće dosegnuti smrtnicima, što im je na neki način urođeno kao žudnja.

Da bi se značenje pojma ερωσ-a Platon izrazio, moramo napraviti analizu Platonovog dijaloga *Gozba*, kojem je on filozofski ερωσ u celini odredio. U *Gozbi* nalazimo biranih pet beseda o bogu Erotu i Sokratovu šestu besedu o demonu Erotu, u kojoj ερωσ biva ekspliciran kao pojam i time za sva vremena i potonje filozofije oblikovan na temelju Sokratovog tumačenja. *Gozba* nije samo jedan od Platonovih dijaloga, što se prvo vidi po nazivu dijaloga. Većina njegovih dijaloga nosi ime nekog sofistice ili ime sagovornika koji je bitan za metodsko istraživanje nekog predmeta (kao *Teetet* ili *Parmenid*). *Gozba* se već imenom razlikuje, a razlikuje se i time što je ona svojevrsno govorničko takmičenje najboljih građana, ili odličnih i istaknutih ljudi. Da bi se naglasilo Sokratovo tumačenje ερωσ-a, mora se navesti ukratko kako teče argumentacija svakog pojedinog besednika i njihovo izlaganje. Tema *Gozbe* je određenje boga Erotu, da li postoji samo jedan bog Erot ili ih ima više, zatim onoga šta bog Erot znači kako u božanskom svetu

---

<sup>151</sup> Ibid., 152.

<sup>152</sup> Ibid., 156.

tako i u ljudskom svetu, kao i kakva je sila njegovog delovanja na fizičkom i duhovnom planu.

Dijalog *Gozba* o ερωξ-u govori kroz besede učesnika gozbe koja je održana u čast Agatona, koji je bio pobedio na takmičenju svojom prvom tragedijom, a pripovedao je Apolodoru o tome događaju Aristodem, Kidatinjanin, malen čovek, uvek bos.

Aristodem je bio prisutan na gozbi, jer je među tadašnjim Sokratovim pristalicama bio najodaniji, te Aristodem započinje priču o tome kako je izgledala ta gozba. Sokrat kao glavni učesnik dijaloga, stiže na gozbu tako što je pre same gozbe, prema običaju zastao i razmišljao. Ovim prikazom Sokratovog običaja da negde zastane da bi razmišljao, Platon nam jasno govori kako je filozofski problem za Sokrata, uvek ispred svakodnevnog života, upravo zato što je problem, a Sokrat pokušava da ga reši. Aristodem bi obično odlučio da ostavi Sokrata tamo gde bi se on zaustavio, tako je i ovaj put ušao sam kod Agatona, pa se pružio pored Eriksimaha, lekara, a kad je posle nekog vremena Sokrat stigao, Agaton mu reče da se spusti do njega da bi i on okusio od mudre misli koja je Sokratu u predvorju “pala na um”.

Zagonetnost koju je Sokratovo ponašanje izazivalo nije bila retka pojava jer u svakodnevnom životu Starih Grka naravno da je takva neobičnost uvek bila zapažena. Sokrat mu duhovito i ironično odgovara da bi bilo dobro kad bi mudrost bila takva da iz punijega u praznijeg teče, ako se dotiču jedan drugoga, kao i voda u peharima. Jer ako to važi za mudrost, Sokratu je bitno da legne pored Agatona, budući da smatra da će se pored njega napuniti mnoge i lepe mudrosti. Njegova mudrost bi mogla biti prosta i sporna jer je kao kakav san, a Agatonova blistava i veoma napredna, kad je iz njega, koji je još tako mlad, nedavno sinula i zablistala pred više od trideset hiljada helenskih svedoka.

Agaton na to odgovara Sokratu da mu se ruga, ali o toj mudrosti prepiraće se malo kasnije, za sudiju uzeće Dionisa. Platon oba boga, Dionisa i Erosa, stavlja u istu ravan. Znamo da je Dionis još od orfičkih misterija najbitniji za starogrčko



shvatanje seobe duše. Dionis za duše orfičkih posvećenika znači ono božansko, kojem duša teži posredstvom čišćenja od čulnosti. Ερωσ dušu vodi do najvišeg stepena, do Ideje Lepote. Vrlo pronicljivo Platonov Sokrat već u samom početku dijaloga Agatonu napominje da će njegova kritika biti istinito izgovorena, bez obzira na to što je Agaton domaćin gozbe i što je pobedio na takmičenju i bez obzira na to što ga Atinjani podržavaju.

Eriksimah predlaže da tema dijaloga bude izabrana prema Fedrovoj želji, jer Fedar pred njim u svakoj prilici zlovoljno govori kako je strašno što o Erotu, tako starom i moćnom bogu, baš nijedan od pesnika nije ispevao ama baš nikakve pohvalne pesme. Jeger ovde navodi da Fedar kori pesnike koji su zaobilazili Erotu, sa namerom da prikaže uobičajenu sofističku retoriku u takmičenju sa poezijom. Zato kaže da se svi sete sofista kako u prozi pišu mnoge pohvale Heraklu, kao i drugima, kao recimo odlični Prodik. Niko od ljudi nije pregao da dostojno proslavi Erotu, nego je zanemaren ostao tako moćan bog. Eriksimah zaključuje kako je Fedar imao pravo kada je tako mislio i time pristaje da tema beseda na gozbi bude bog Erot i njegova uloga u životu čoveka. Eriksimah hoće i da bogu Erotu miloštu donese i da mu ugodi, jer su Stari Grci bili izuzetni poštovaoci svoje tradicije i običaja, tako da nije bilo čudno da Eriksimah želi da učesnici govorima uveličaju ovog boga, da iskoriste taj čas za proslavljanje Erotu.

Govori bi tekli tako što bi svako od prisutnih na *Gozbi*, počinjući sa desne strane naokolo, izrekao besedu u slavu Erotu, što može lepšu, a Fedar da počinje prvi, jer on i prvo mesto zauzima kao što je on u isti mah i roditelj ovoj misli. U literarnom smislu redosled beseda kao i njihova poruka na savršen način predstavljaju Platonov istančan filozofski duh. Fedar mora započeti prvi jer je i predlagач teme kao što i zauzima prvo mesto po redosledu besednika.

Sokrat mu kaže da niko neće protiv njega glasati, jer niti bi tome mogao ikako da zameri, on koji tvrdi da se “jedino razume u stvari ljubavne”, Sokrat time eksplicitno stavlja do znanja prisutnima da “razume” jedino ljubavne stvari ili da je tema o kojoj on može sa sigurnošću tvrditi ta kojom “razume” pojam ερωσ-a, ili erotsko područje. “Kao što Sokrat kaže u *Gozbi*, ljubav je jedina stvar koju on

razume (177e), izvanredan pristup iz jednog uobičajenog izjašnjavanja da zna samo da ništa ne zna (prev. Ž. Ališić).”<sup>153</sup> Za one koji na kraju leže to znači gubitak, dok oni ispred mogu da izdašno i lepo izgovore svoje besede, pa će i oni na kraju biti zadovoljni. Ostali su se sa time složili i stali zahtevati to što traži Sokrat.

Prvu besedu drži Fedar za kojeg je bog Erot velik bog, čudan kako ljudima tako i bogovima, kako po mnogim stvarima tako i po poreklu. Fedar prvo raspravlja o poreklu boga Erosa. Bog Erot pripada najstarijim bogovima, koji time i pokazuje da je časno njima pripadati jer Erotovih roditelja nema, niti ih iko spominje, bilo prozaičar, bilo pesnik. Hesiod kaže da od svega prvo nastade Haos, pa Zemlja, a sa njome i Erot. On kaže da je posle Haosa nastalo dvoje, Zemlja i Erot. A Parmenid kaže da je Pramac (Stvaralačka snaga) najpre između bogova smislila Erosa. Sa Hesiodom se slaže i Akusilaj tako da se mnogi slažu u tome, da je Erot među bogovima najstariji. Ovde se vidi da je prvi Fedrov argument za prioritet boga Erosa Hesiodova *Teogonija*, a zatim i Parmenidova filozofija.

Time sam Platon potvrđuje vezu tradicije ili narodnog shvatanja boga Erosa i filozofije, kao i uticaje koji su ih oblikovali. Fedar dalje o bogu Erotu kaže: „Jer, ono što ljude treba da vodi kroz ceo njihov život ako hoće da žive lepim životom, to ne može ni rodbina da im tako lepo u dušu usađuje, ni položaji, ni bogatstvo, niti išta drugo kao ljubav.“<sup>154</sup> Hronološko prvenstvo boga Erosa određuje i njegovo vrednosno prvenstvo u odnosu na druge bogove. Bitno je ovde naglasiti kako se u starogrčkom narodu ukorenila ova predstava o bogu Erotu, a to se najbolje vidi Fedrovim tumačenjem ljubavi. Pod ljubavlju on podrazumeva *stid pred sramotom i nadmetanje za lepotom*. Starogrčki δέμος kao εθος prihvata ova dva principa još od Solona, *stid* i *agon*. Zato u nastavku tvrdi da bez ispunjenja ta dva načela ne može ni država ni pojedinac da čine krupna dela. Fedar još ističe da bi bilo dobro i kad bi država ili vojska bila sastavljena samo od ljubavnika i ljubimaca, onda bi se oni uzdržavali od svih sramota i nadmetali jedni sa drugima

---

<sup>153</sup> White A. David, *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*, State University of New York Press, Albany, 1993, 16.

<sup>154</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 29.

za lepotu. Ovde je najbolji trenutak da se izrekne stav Atinjana prema biseksualnoj muškoj ljubavi, odnosno da se napomene da Stari Grci nisu polnu razliku pretpostavljali kao bitnu u pitanju ljubavi, kao i da su preuzeli ovu modu od Spartanaca, mada su je običajnosno tretirali kao sramotnu.

Platon za razliku od ostalih, u Akademiju prima i žene što znači da je bio slobodoljubiv i istaknut po tom pitanju, za IV vek pr.n.e. On to izričito u *Gozbi* i navodi jer Fedar u nastavku kaže da su umreti jedan za drugoga rešeni oni koji ljube, ne samo ljudi nego i žene. Dokaz Helenima da je to moguće je Alkestida, ćerka Pelijina, koja je rešila da umre za svog muža, mada su tada njenom mužu i otac i majka bili živi, ali ona je njih toliko premašila u svom samoodricanju da je dokazala kako su oni sami tuđi svome sinu, kao i da mu pripadaju samo po imenu.

Zato su bogovi Alkestidinu dušu vratili iz Hada kad su videli njezino delo jer „Da, odista, bogovi najviše cene ovu vrlinu koja se odnosi na ljubav; ali u još većoj meri čude se i dive se i nagrađaju kad je ljubimac odan ljubavniku nego li kad je ljubavnik odan ljubimcu.“<sup>155</sup> Ovo je ključna tačka narodskog shvatanja boga Erosa i Fedar otvara ovim pitanjem problem „demokratskog“ ερωσ-a, prema kojem je ljubavnik nešto božanstvenije nego ljubimac, a argument za to je da u ljubavniku bog boravi. Time ljubimac koji je samo čovek mora da se trudi da bude sličniji božanstvu (ljubavniku), te zato onda bogovi takvog ljubimca više cene. Fedar zaključuje da to proističe iz uzroka što je Erot najstariji, najčasniji i najvažniji pomoćnik u postizanju vrline i blaženstva ljudima i živima i mrtvima.

Fedrova beseda kao prva, izražava tradicionalno shvatanje delovanja boga Erosa, način na koji su Stari Grci vekovima tumačili ovog boga, pa će u odnosu na to tradicionalno shvatanje Sokrat svakako istaknuti *razliku*. Time Platon i zaključuje kroz Fedrovu besedu narodno shvatanje ερωσ-a koje ljubav vidi kao blaženstvo, koju bog Erot donosi svim bićima koji prihvate boga Erosa kao pomoćnika u postizanju blaženstva. Osim ove razlike u tumačenju Erosa, Sokrat će u svom govoru istaknuti i sličnost odnosno podudaranje narodskog i filozofskog u ovom tvrđenju, a to je *nadmetanje duše za lepotom*. Kako su to

---

<sup>155</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 30- 31.

Atinjani pokazivali? U svakoj prilici su se takmičili kako bi pokazali ko je bolji u određenoj delatnosti. Najjasnije se to vidi prilikom olimpijskih igara, jer je svaki sportista hteo da pokaže koliko i kako je bolji od takmaca.

U drugoj besedi Pausanije, čitamo kritiku postavljanja zadatka o bogu Erotu i Pausanija navodi da zadatak nije dobro postavljen kad je prosto izrečen poziv da slave Erola. On odmah ističe da postoje dva boga Erola. To znači da postoje *dve* osnovne vrste ljubavi.

Kad bi bio samo jedan bog Erot, onda bi to bilo lepo i izvodljivo jer bi sve besede bile upućene jednom te istom bogu, a budući da ne postoji samo jedan Erot, onda je pravilnije da se utvrdi kojeg Erola treba slaviti. Prvo pominje kojeg Erola treba hvaliti, a zatim će ga pohvaliti kako bog to zaslužuje. Bez Erola nema Afrodite, a Afrodita nije jedna nego je jedna Afrodita starija i bez majke, ćerka Uranova, nebeska, a druga je mlađa, ćerka Diva i Dione, koju je obična. Nužno je da se i Erot kao pratilac ove druge zove običnim, a onaj prvi nebeski. Osim što postoje dve vrste ljubavi i *samo delovanje u ljubavi* se razlikuje na dva načina. Delovanje u ljubavi nije samo po sebi ni dobro ni ružno. Po tome *kako se delanje u ljubavi vrši* ono postaje ili dobro ili ružno. Sa ovakvim stavom se i Sokrat slaže.

Razlog tome je što nije svaki Erot lep ni dostojan da se slavi, nego samo onaj koji podstiče na lepu ljubav. Erot obične Afrodite je prizeman Erot i on izvršuje ono na šta se nameri, to je ona vrsta Erola koji pomaže da niži ljudi ljube. Ova vrsta obične ljubavi ne pravi nikakvu razliku, takvi ljudi u jednakoj meri ljube žene i dečake, u njima više ljube telo nego dušu (ovo je jako bitno za razliku ερωσ-a) a takođe ljube i što nerazumnija lica, jer teže samo tome da dođu do cilja ne vodeći računa da li je to lepo ili nije. Ovaj Erot je sin boginje koja je mnogo mlađa, druge Afrodite i koja po svome poreklu ima udela i u ženskom i u muškom. Običan Erot se odnosi na telo i on je takav da “izvršava” bez razmišljanja. „A onaj drugi je sin nebeske boginje, koja prvo: nema dela u ženskom nego samo u muškom – i to je ljubav prema dečacima – a drugo; ona je

starija, i u nje nema drskosti.<sup>156</sup> Drugi, nebeski Erot je bitniji za filozofiju, zato se i obraćaju muškarcima oni koji su ovim Erotom zadahnuti, jer oni ljube po prirodi ono jače, što je u većoj meri umom obdareno. „U poređenju s besedom o Diotimi pada u oči da Pausanija pravi razliku između vrednog i niskog Erota, polazeći od stanovišta koje leži izvan Erota, a ne izvorno unutar njega.“<sup>157</sup> Stanovište izvan Erota je njegovo različito božansko poreklo, a ne unutar njega koje bi jedino moglo dosledno da ispostavi razliku. Što se tiče dominacije muškaraca u starogrčkom državnom sistemu, pa time i u Pausanijinom govoru o Erotu, ono nam govori da u njemu žene, robovi i stranci nisu imali učešća u javnim poslovima. U tom smislu, muškarci su bili time što su muškarci jači pol, ono već po prirodi jače, a iz toga se dalje izvodio zaključak kako su oni zato što su po prirodi jači pol i takvi da su iz istog razloga umskija bića od žena.

Da bi se u celosti shvatio starogrčki način posmatranja biseksualizma treba istaknuti da upravo Platon ističe kako se baš u ljubavi prema dečacima mogu raspoznati oni koji ljube pomoću ovog Erota. Zašto? Zato što oni ne ljube dečake dok su još deca, nego kad im brada izbija. Oni koji počinju u tim godinama da ljube dečaka ti su spremni da ceo život budu sa ljubimcem, da žive sa njim, a ne da ga obmanu i da ga izvrgnu ruglu, ostave i posle trče za drugim. Trebalo bi doneti zakon koji zabranjuje da se dečaci ljube dok su još deca, da se ne bi uzalud trošio trud, jer se kod dece ne zna kako će se ona razviti. Ističe da bi dobri ljudi sami sebi trebali postaviti ovaj zakon, a trebalo bi i one obične ljubavnike na poštovanje tog zakona prisiliti, kao što se primoravaju da ne ljube slobodne žene. Jer su oni ti koji su ljubav izneli na rđav glas i zato se neki usuđuju tvrditi da je sramota ugađati ljubavnicima. A to tvrde imajući u vidu baš te, zato što su ti nepristojni i nepravedni. Što god se radi prema redu i običaju, tome se ne može s pravom iznositi zamerka.

Pausanija dalje nastavlja prikaz narodskog shvatanja ljubavi u pojedinim gradovima i oblastima, kaže da su ljubavni običaji lako razumljivi, osim u Atini i

---

<sup>156</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 33.

<sup>157</sup> Jeger Verner *Paideia*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, prev. Olga Kostrešević (Prva knjiga), Drinka Gojković (Druga i treća knjiga), 329.

Lakedemonu. U Elidi i Beotiji važi običaj ugađati ljubavnicima, iako tamošnji građani nisu vešti besednici. U Joniji je sramota ugađati ljubavnicima, zato što je u tom varvarskom obliku vlasti, u tiranidi, ljubav prema mudrosti kao i ljubav prema gimnastici sramota. Na delu su to iskusili tirani Hipija i Hiparh, sinovi Pisistrata, jer „ljubav Aristogitonova i tvrda odanost Harmodijeva srušili su njihovu vlast.“<sup>158</sup> Pausanija ne govori samo o nastanku demokratske Atine, čije su temelje udarili prijatelji Aristogiton i Harmodije kao tiranoubice, nego govori i o Sparti. Pausanijino shvatanje je u biti spartanskog porekla, kao i sama ljubav prema dečacima. U nastavku Pausanija navodi koje su prednosti ljubavi, u smislu kako starogrčki *δεμος* veruje da je lepše ljubiti javno nego tajno, osobito one koji su najblagorodniji i najbolji, pa bili oni i ružniji nego drugi.

Znači da bez obzira na ružnoću tela treba ljubiti one koji su najbolji. Isto tako je čudno to kako ljubavnika sa svih strana sokole, kao da ništa ružno ne čini, pa ako je osvojio ljubimca to se uzima kao lepo a nije li osvojio kao ružno. Pausanija prepričava predstave u narodu kako se tretira ljubav, uvek je ljubavnik hvaljen, iako moli ljubimca, što nije baš za pohvalu, zaklinje se ljubimcu, leži mu pred vratima, što je inače sramota, gotovo da mu robuje, i to robovanjem kakvim ne bi robovao nijedan rob, toga bi da nije u pitanju ljubav od takvog rada odvrćali i prijatelji i neprijatelji.

Narod hvali ljubavnika koji sve to radi, običaj mu dopušta da sve to radi bez sramote, kao da čini najslavnije delo. A što je najčudnije kad tu zakletvu jednom pogazi, bogovi opraštaju, jer ljubavna zakletva dugo ne važi. Prvo navodi verovanje grčkog naroda po pitanju volje bogova kada dođe do “gaženja zakletve” i to verovanje takođe omogućava da se ljubavna zakletva ne mora zauvek poštovati, jer u stvari i ne može dugo da važi. Jasno je prikazan realističan stav kada je u pitanju ljubavni fenomen, ljubav ne mora, a uostalom i najčešće, narodskim očima gledano, i ne može dugo da traje. Zato su bogovi i ljudi dali svaku slobodu ljubavniku, kao što dokazuje običaj. Neko bi mogao pomisliti da se u Atini kao savršena lepota uzima ljubljenje i sprijateljivanje sa ljubavnicima.

---

<sup>158</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 33.

Očevi su ljubimcima postavili pedagoge, παιδαγωγός znači „odgajatelj dece“, „nadzornik“, obično rob koji dečake počevši od sedme godine vodi u školu ili na rvalište, kao i nazad kući. Oni ne dopuštaju da ljubimci razgovaraju sa ljubavnicima, baš to pedagogu naročito naređuju. Sama po sebi to nije ni lepa ni ružna stvar, nego ako se lepo vrši onda je lepa, a ako se ružno vrši onda je ružna. A ružna je ako čovek ugađa rđavu čoveku i na rđav način, a lepa ako se ugađa čestitu čoveku i na lep način. U nastavku Platon Pausanijinom besedom jasno određuje šta je rđav ljubavnik, to je običan ljubavnik koji više voli telo nego dušu, on nije ni postojan, jer postojane stvari ne voli. Ovde ističe razliku u vrednovanju tela i duše, za Platona duša neizmerno mnogo vredi u odnosu na telo, jer rđav običan ljubavnik voli telo, a to znači da se ljubav prema telu ružno vrši budući da se ugađa rđavom čoveku i na rđav način. Čim prestane mladost tela, onda takav ljubavnik odleti, osramotivši mnoge govore i obećanja.

Naprotiv, ljubavnik čija je ljubav posvećena plemenitom biću, ostaje postojan kroz ceo život, jer se vezao za nešto postojano. Jasno vidimo značaj višeg εἶδος-a koji je i posvećenost za razliku od običnog εἶδος-a. Drugo verovanje u narodu odnosi se na običaj da se dobro i valjano ispita plemenito biće i da se ovim dobrim i valjanim ljudima ugodi, a od onih da se beži. Zato ljubavnike poziva da love, ljubimce da beže, da bi se kao u nadmetanju ocenjivalo i ispitivalo kojima od one dve vrste pripada ljubavnik a kojima ljubimac. Treće verovanje u narodu je da je sramota dati se brzo uloviti, zatim četvrto, dati se osvojiti blagom i položajem u državi. Pausanija zaključuje da je jedini put εἶδος-a kojeg treba ceniti onaj kada ljubimac služi ljubavniku radi vrline. Platonovo filozofsko tumačenje ljubavi u Pausanijinoj besedi se vidi na kraju. Zašto je ljubav kao najvrednija emocija bitna u filozofiji? „Kod nas, naime, važi ovo shvatanje: ako ko hoće da služi kome drugome nadajući se da će njegovom pomoći postati bolji ili u nekoj mudrosti ili ma u kome drugom delu vrline, onda opet ovakva dragovoljna služba ne važi ni kao sramota ni ulagivanje.“<sup>159</sup> Treba da se ova dva shvatanja sjedine u

---

<sup>159</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 35.

jedno – ljubav prema mladićima i ljubav prema filozofiji, ako treba da izađe da je lepo to što ljubimac ugađa ljubavniku.

Dakle, *lepo je ugađati radi vrline* i to je jedina vrsta “ugađanja” koja vodi ka lepom. Definicija lepog ugađanja koju daje Pausanija se temelji na Platonovoj Ideji Lepote, jer ona ujedinjuje lepo i dobro. Ovaj Erot je nebeski Erot, a njegov značaj je veliki i za državu i za pojedince, jer on podstiče veliku pažnju da se ljudi posvećuju vrlini i to kako onaj koji ljubi tako i onaj koji je ljubljen. Pausanijina beseda karakteriziranjem “nebeskog Erota” otvara put filozofskoj raspravi jer razlikovanjem i apstrahovanjem te vrste erotskog nastaje ono što utemeljuje mogućnost filozofije same. Kao što se vidi starogrčki narod je imao istančan duh i sluh za “nebeskog Erota”.

Treću besedu govori Eriksimah, iako je posle Pausanije trebao da govori Aristofan, ali ga je napalo štucanje te nije mogao odmah da govori, pa je rekao Eriksimahu, lekaru, da mu je dužnost ili da štucanje ukloni ili da govori umesto njega dok mu štucanje ne prođe. Eriksimah odlučuje da učini i jedno i drugo, a započinje besedu time što kritikuje Pausaniju da je svoju besedu lepo započeo ali da je nije prikladno završio. Eriksimah kao lekar ističe odmah na početku biološku sferu ljubavi i prvo napominje „Da postoje, naime, dva Erota, mislim da je to lepo razlikovao.”<sup>160</sup> ali se ne slaže da se bog Erot odnosi samo na ljudske duše nego i na mnoge druge odnose, u životinjskom svetu, biljnom kao i u ljudskom, što je Eriksimah saznao iz lekarstva. Bog Erot je velik i čudan i tu se slaže sa Fedrom da ovaj bog svoju moć širi na sve što se dešava i u ljudskom i u božanskom životu. Ovde kod Eriksimaha vidimo izražen analitički duh kojim shvata erotsko područje. U njegovom medicinskom tumačenju erosa naglasak je na prirodi tela koja se izražava ili na način zdravlja ili na način bolesti. Treba razgraničiti ljubav u onom što je zdravo kao drugačiju vrstu ljubavi od one u bolesnom telu. Lepo je ugađati dobrim ljudima, a sramota raskalašnim, što znači da je tako i sa telima, treba ugađati dobrim i zdravim stranama svakog tela, to je lepo i nužno, i to isceljuje, naprotiv, ugađati zlim i bolesnim stranama, to je

---

<sup>160</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 37.



sramota, tome čovek treba da se opire, ako hoće da pripada onima koji stvari razumeju. „*Lekarstvo* je, naime, da ukratko kažem, nauka o *erotskim odnosima tela s obzirom na punjenje i ispražnjivanje*, i ko u tome ume da raspozna lepu i ružnu ljubav, taj se u lekarstvo najviše razumeva; a ko ume da izaziva promenu tako da u telo mesto jedne ljubavi dobija drugu, i ko u onima u kojima nema ljubavi, a treba da je bude, ume ljubav da stvori, a onde gde je ima da je ukloni, taj bi bio dobar lekar u praksi.“<sup>161</sup> Taj lekar treba da je sposoban učiniti i da se ono mrsko spoji, kao najveće suprotnosti – toplo i hladno, gorko i slatko, suvo i vlažno. Uneti u suprotnosti ljubav i slogu, to je umeo, smatra Eriksimah, Asklepije, pradeda lekara, tako bar kažu pesnici, da je Asklepije osnovao umetnost lekarstva. Celim lekarstvom upravlja bog Erot, kao i gimnastikom, obrađivanjem zemlje, zaključuje Eriksimah.

Zatim prelazi iz medicine u muziku, pa definiše muziku kao nauku o *erotskim odnosima s obzirom na harmoniju i ritam*. I u samom sastavu harmonije i ritma nije teško raspoznati ljubav i tu se još ne nahodi dvostruki Erot. Ali kad treba da se izvodi muzika pred publikom, onda počinje da važi dvostruki Erot; ovde ističe razliku koju ispoljava Erot prema plemenitim ljudima i onima koji to nisu. Platon smatra da treba ugađati plemenitim ljudima, da plemenitiji budu oni koji to još nisu, čuvati njihovu ljubav, to je lepi, nebeski Erot, sin Muze Uranije.

Ovo je izuzetno bitan deo Eriksimahove besede jer ovde Platon određuje *ερως* plemenitih, kojima treba zbog *παιδαιε* ugađati. Sa druge strane, Erot Polimnijin (jedna od devet muza) je običan, onaj koji ga primenjuje, treba obazrivo da ga primenjuje, jer jedno je požnjeti takvu slast, a ne izazvati raskalašnost, budući da je granica između slasti i raskalašnosti vrlo uska. U muzici, u lekarstvu kao i u svim ostalim ljudskim i božanskim stvarima treba stražiti i nad jednim i nad drugim Erotom, jer se i jedan i drugi u njima nahode. Posle muzike, Eriksimah prikazuje tumačenje *ερως*-a u meteorologiji, poljoprivredi i biologiji, jer navodi da je sastav godišnjih doba pun i jednog i

---

<sup>161</sup> Ibid.

drugog Erotu. Ako suprotnosti stvore jedne sa drugima plemenite ljubavne veze i ako postignu harmoniju, onda one nose plodnu godinu, zdravlje svim živim bićima. Međutim, kad se Erot udruži sa drskošću i nadjača godišnja doba, onda suprotnosti mnogo uništavaju i prave golemu štetu.

Kuga i druge mnoge slične bolesti zavladaju u svetu, mrazevi, tuče, mediljke nastaju, a nauka koja tumači povezivanje tih njihovih odnosa u kretanju zvezda i u godišnjim dobima se zove astronomija. Mantiku je takođe zasnovao Erot, sve žrtve i sve što spada u njenu oblast, jer tako ljudi obraćaju posebnu pažnju na Erotu kao i traže da ih Erot isceli. „Jer, svako bezboštvo obično nastaje ako ko ne ugađa plemenitom Erotu, nego onom drugom Erotu i ne poštuje ga i ne odaje mu čast u svakom poslu, i to i prema roditeljima, bili oni živi ili mrtvi, i prema bogovima.“<sup>162</sup> pa je veština proricanja graditeljka prijateljstva između bogova i ljudi i time što ona poznaje one ljubavne snage u ljudima koje teže na pravdu, ali i na bezboštvo. Erot kao bog ima najveću moć, slaže se sa prethodnicima, dok Erot radi dobra ima najveću moć i sprema nam svako blaženstvo, tako da možemo opštiti jedni sa drugima i biti prijatelji sa bogovima. Pita se na kraju da li je mnogo ispustio u svojoj pohvali Erotu, ako jeste, nije to namerno uradio. To što je propustio, neka bude Aristofanov zadatak, da dopuni, a ako Aristofan ima na umu da drugačije slavi Erotu, onda nek ga slavi, jer je njegovo štucanje prestalo.

Četvrta beseda koju drži Aristofan, komediograf, započinje Aristofanovim strahom kako ne bi rekao nešto smešno, a na to mu Eriksimah kaže neka govori onako kao što bi neko govorio ko je dužan polagati račun. Aristofan je govorio bitno drugačije nego što su to učinili Eriksimah, Pausanija i Fedar. Platon je dao Aristofanu najbitniju ulogu u *Gozbi*, posle Sokrata, što znači da nije bio osvetoljubiv zbog Aristofanovog prikazivanja Sokrata u komediji *Oblakinje*.

Aristofanu se isprva čini da ljudi nisu osetili moć Erotu, jer da je osećaju sagradili bi mu najveće hramove i prinosili najveće žrtve, jer je on najveći prijatelj

---

<sup>162</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 39.

ljudima i to najveći od svih bogova, jer je i pomoćnik ljudski, lekar onoga što bi da je isceljeno bilo najveća sreća za ljudski rod. U Aristofanovoj besedi o bogu Erotu u prvi plan dolazi mit o nastanku ljudskog roda, koji je posle Sokratovog mita o Erotu najbitniji za shvatanje pojma ερως-a u ovom dijalogu. Aristofan ovim mitom opisuje ljudsku prirodu koja nije bila onakva kakva je ona danas. Prvo su postojala tri ljudska roda, a ne kao sada samo dva, muški i ženski nego je bio i treći koji je pripadao i muškom i ženskom. Od tog trećeg roda je samo ime danas ostalo, a njega samog je nestalo. Treći rod se zvao androgini rod koji je bio jedno i po liku i po imenu, sastavljen od oba roda, a sada je i njegovo ime za porugu, zaključuje Aristofan. Opisuje izgled androginog čoveka kao okrugao, leđa i strane su imale oblik kruga, čovek je imao i četiri ruke i četiri noge, dva lica na okruglu vratu, jednu glavu između oba lica. Lica su bila okrenuta na suprotnu stranu jedno od drugoga, imali su i četiri uveta, dva stida i ostalo kako svako po ovome može zamisliti. A hodao je ne samo uspravno, nego se i brzo okretao u krug. To što su bila tri roda potiče, za muški rod od Sunca, za ženski rod od Zemlje, a za treći od Meseca, jer Mesec ima udela u oba roda, a okrugli su bili i oni sami i njihov hod zato što su sličili roditeljima.

Koji je bio prekršaj androginog roda? „Bili su strašni snagom i jačinom, i imali su krupne misli, štaviše: udarili su na bogove, i ono što Homer govori o Efijaltu i Otu da su pokušali otvoriti put na nebo kako bi navalili na bogove, to važi i za njih.“<sup>163</sup> Naravno ni Zevs ni ostali bogovi nisu mogli da nađu rešenje za ovaj prekršaj androginog roda, jer nisu mogli da prosto ubiju taj rod, budući da bi onda uništili i časti i žrtve što su im ti ljudi prinosili, niti su ih mogli ostaviti da se razuzdano ponašaju.

Zevs je smislio način da ih oslabi i to tako da svakog od njih, raseče na dva dela. Ovaj prepolovljeni rod će od sada biti slabiji i korisniji, jer će im se broj umnožiti. Hodaće uspravno na dve noge, a ako budu razuzdani i ne budu hteli da žive u miru, onda ću ih Zevs opet raseći na dva dela, te će hodati na jednoj nozi.

---

<sup>163</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 41-42.

Kada je Zevs rasekao taj rod na dve polovine, naredio je Apolonu da mu i lice i polovinu vrata okreće prema raseku, da bi čovek posmatrajući rasek bio smerniji, a ostalo je naredio Apolonu da isceljuje. Apolon im je tako lica okretao, sa svih strana kožu navlačio na trbuh, pa bi je kao što se kese vežu, vezivao po sredini trbuha, ostavljajući jedan otvor koji se zove pupkom. Izravnjavao im je mnoge druge nabore, udešavao prsa, samo je ostavio nekoliko nabora na samom trbuhu i oko pupka da budu opomena na nekadašnje stanje. „Pošto priroda ljudska beše razrezana na dve polovine, svaka polovina čeznula je za onom drugom svojom polovinom i sastajala se s njom, pa su se onda rukama grlile i pripijale se jedna uz drugu, pune žudnje da se srastu, i tako su umirale od gladi i od drugog nerada, jer jedna bez druge ništa nisu htele da rade.“<sup>164</sup> I kad bi jedna od njih umrla, ona druga bi ponovo tražila neku drugu polovinu, pa su opet propadale.

Zevs je uvideo da i sada nema poboljšanja, pa se smilovao i našao pomoć, prebacio im je stidne udove napred jer su do tada i njih imale na prvobitno spoljašnjoj strani, te su se oplodivali stavljajući seme u zemlju. Time što im je stidne udove prebacio, omogućio im je da se posredstvom stidnih udova rađaju jedno u drugome, i to posredstvom muškoga u ženskom, a to radi toga da se u zagrljaju sastaje muško sa ženskim koji onda rađaju decu i dobijaju potomstvo, a ako bi se sastalo muško sa muškim, da bi svoju žudnju zadovoljavali u grljenju i smirivali se, pa predavali radu, kao i starali se za ostali život.

Zaključak je da od tog davnog vremena, ljudi imaju usađenu ljubav da vole jedni druge, jedino ona ih sastavlja u prvobitnu prirodu i teži da od dve polovine napravi jedno, tako da u stvari ljubav isceljuje ljudsku prirodu. Bog Apolon kao bog lepote i svetlosti na ovaj način isceljuje ljudsku prirodu opet putem ερωσ-a koji jedini “leči” rascepljene polovine i to je uzrok zašto muški rod traži ženski i obrnuto. Aristofanov ερωσ prvenstveno ima isceljiteljsko značenje.

Aristofan određuje čoveka kao biće koje je prepolovljeno znamenje, simbolon, tessera hospitalis. Zato postoji i priča da prijatelji nešto podele, recimo

---

<sup>164</sup> Ibid., 42.

neku kocku, prsten, pločicu, kao i bilo koji predmet na rastanku, pa svaki uzme samo jednu polovinu, da bi se po tome kasnije prepoznali, ako bi se sastali ili oni sami ili njihovi potomci. Svako uvek traži drugo znamenje koje mu odgovara, svi oni muškarci koji su odsečak zajedničkog roda, koji su tada bili androgini, vole žene i većina preljubnika postala je od tog roda, a opet sve žene koje vole muškarce i one koje su preljubnice, postale su takođe od ovog roda. A one žene koje su odsečak od žene, ne mare za muškarce, nego naginju ženama, one se zovu heteristrije (lezbejska ljubav). A svi oni koji su polovina od muškarca koji vole muškarce, dok su još dečaci, kao male polovine od muškoga, ljube muškarce, nalaze zadovoljstvo da leže sa muškarcima i da ih grle. Prema Aristofanu, ovo su najbolji među dečacima i mladićima jer su od prirode najmuževniji. Opet po tradiciji kao i Pausanija, Aristofan muški pol ističe i tu nema ništa neobično jer su oni prema običaju bolji od žena. Neki tvrde da su takvi muškarci bestidni, ali to je laž, oni se predaju onome što je njima slično. Samo takvi dečaci postaju ljudi za državne poslove. A kad postanu muževni, oni ljube dečake, a na brak i rađanje dece ne obraćaju pažnju od prirode, nego ih samo običaj primorava na to jer je njima dovoljno da provode život među sobom neoženjeni. Takav čovek postaje ljubavnik dečaka i prijatelj svome ljubavniku jer ljubi ono što mu je srodno. A kada se ljubavnik dečaka nameri na svoju polovinu, osvaja ih i prijateljstvo, osećanje pripadanja jedan drugome, i ljubav, i oni ne žele da se rastaju jedan od drugoga, ni za jedan trenutak. Oni ostaju ceo svoj život jedan drugome verni, očevidno je da duša svakog od njih žudi za onim drugim, ona to ne ume reći, nego samo naslućuje.

Kad bi im prišao Hefest i pitao ih šta to žele jedan od drugoga da imaju, oni ne bi umeli da mu odgovore, pa bi im on rekao “Žudite li možda to da se jedan s drugim slijete u jedno, tako da se ni noću ni danju ne odvojite jedan od drugoga? Jer, ako to žudite, spreman sam da vas stopim i skujem (aluzija na pikantnu Demodokovu pesmu o ljubavi Aresa i Afrodite Odiseja VIII 266-366) u jedno, tako da od dvojice postanete jedan, i dokle god živite da obojica zajednički živite kao da ste jedan čovek; a kad umrete, da opet i onde u Hadu mesto dvojice

budete samo jedan, združeni u smrti.”<sup>165</sup> Ovome je uzrok, smatra Aristofan, što je naša prvobitna priroda bila takva, *bili smo celi*, te je *žudnja za celinom i lovu na nju nazvana ljubav*. Zato se prema Aristofanu, ljubav lovi jer mi težimo da opet budemo celi, a mislimo da ćemo to postići kad sretenemo “drugu polovinu”. Jer pre toga smo bili jedno, ističe Aristofan, pa nas je bog rascepio zbog naše krivice. Ako se ne budemo čestito vladali prema bogovima, bićemo opet rascepljeni, te zato svaki čovek treba drugog čoveka da opominje da bude bogougodan, kako bismo izmakli ovoj poslednjoj sudbini, a kako bi nam dopalo ono prvo gde nam je Erot vođa. Erotu zato niko ne treba da škodi (kao Narcis), a neko škodi ako se bogovima mrzi, jer ako se sa bogom sprijateljimo i pomirimo naći ćemo svoga ljubimca, naći ćemo onoga koji nama pripada, a to malom broju današnjih ljudi polazi za rukom. Aristofan jasno ističe da Erotu treba izuzetno poštovati jer ćemo u tom slučaju naći svoga ljubimca, a to nije česta pojava upravo zato što ljudi dovoljno ne poštuju Erotu.

“...ja uopšte o svima, kako o muškarcima tako i o ženama, tvrdim da bi samo na taj način rod naš mogao postati srećan kad bismo postigli cilj Erotu, i svako se namerio na svoga ljubimca koji mu pripada, i time se vratio u svoju prvobitnu prirodu. A ako je to najbolje, onda i od ovoga što nam je sada dato mora najbolje biti ono što je onome najbliže; a to je: naći ljubimca, koji nam je prirodom svojom po srcu.”<sup>166</sup> Aristofan zaključuje da ako bismo stvarno slavili boga koji to daje, onda bismo morali slaviti Erotu, koji nam već i sada pomaže time što nas vodi ka onome što nam je srodno, i koji nam za budućnost daje najveće nade da će nas povratiti u nekadašnju prirodu i isceliti tako što će nas učiniti blaženima i srećnima.

Aristofanova beseda o androginiima daje tumačenje čovekove prirode kao prepolovljene ili rascepljene, one koja je samo polovična. Ako je čovek suštinski polovičan, nedostatan i da bi došao do celine (za kojom traga, ta potraga ili lov u životu se naziva ljubav), on traži onu “drugu” polovinu, onu koja ga ne samo čini

---

<sup>165</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 44.

<sup>166</sup> Ibid.

celinom nego i isceljuje. Interesantan je ovaj naglasak na isceljenju. Eriksimah kao lekar govori o ljubavi kao moći isceljivanja, kao i ovde Aristofan koji u nalaženju druge polovine vidi isceljenje prve namučene polovine. Akcent je stavljen na polovičnost ljudske prirode koja u čoveku izaziva bol. Ljubav ima terapeutsku funkciju, ona je blagodatna i oporavlja obe polovine, ne samo u fizičkom nego i u duševnom smislu. Kao što su dve polovine fizički odvojene, one su i duševno odvojene, što bi značilo da nije dovoljno samo fizičko poklapanje, nego je sreća u stvari naći onu polovinu koja nam je svojom prirodom duše po srcu. Duševno blaženstvo i sreća nastaju ako se polovine sretnu, što znači da u suprotnom nastaje, duševno siromaštvo i nesreća.

Zašto je Aristofanova beseda najvažnija beseda odmah iza Sokratove? Zato što je Platon mitom o androginom rodu ontološki i antropološki odredio ljudski rod kao polovičan, neispunjen, nesrećan dok ne nađe onu drugu polovinu. Pod pretpostavkom da se može desiti da neko nikada ne nađe drugu polovinu, prema Platonu to znači da je takav život kako fizički tako i duševno osakaćen. Jer "ljubav" nam dolazi od one druge polovine, jedino spajanjem sa njom, postajemo "celoviti", tako da uvek gubimo ili nam nedostaje čitava naša polovina ako je ne sretnemo tokom života.

Posle Aristofana je govorio Agaton, kao peti besednik, koji navodi da su svi koji su pre njega govorili, hvalili ljude koje su nazivali srećnima zbog dobara koje im bog Erot daruje, a ne samog boga Erota.

Agaton želi prvo da pohvali boga Erota, samog boga kakav je, pa onda tek njegove darove. Svi bogovi su blaženi, ali Erot je najblaženiji, jer je najlepší i najbolji. Najlepší je jer je *najmlađi*, tako da ovde treba ukazati na razliku. Od Hesioda do Agatonovog govora Erot je *najstariji* bog. Ovde se prvi put spominje Erot kao najmlađi bog. Agaton pravi razliku zato što mu je samo mladost lepa, te se jedinstvu lepote i dobrote, dodaje po prvi put mladost kao razlog lepote, a isto tako bog Erot je i nežan, on ne hodi po zemlji, niti po lobanjama koje baš nisu meke, nego po srcima (mekoća) i dušama bogova i ljudi. Međutim, Erot ne ide po svim dušama, nego samo po najmekšim, jer tvrdu ćud ne nastanjuje. Ovde vidimo

divnu sliku najmlađeg boga u “hodanju” po srcima i dušama. Uz lepotu, dobrotu, mladost i nežnost Erot je i gibak oblikom. Da nije takav, ne bi se mogao priljubljavati, niti u svaku dušu neprimećen ulaziti i izlaziti. Erot se odlikuje plemenitim držanjem, kao i time da boravi na cvetovima, jer ništa bescvetno i uvelo ne zanima Erotu. Analogija sa prirodom i cvetanjem u prirodi je u celosti primerena onome što je suština najmlađeg boga Erotu. Samo ono što može da cveta, rađa, podupire život, a ne bescvetno, nerodno, uvelo, određuje Erotu. Agaton u nastavku govori i o vrlini Erotu, da je najbolje to što Erot ne čini krivice ni bogu ni čoveku, pa je i ne trpi ni od boga ni od čoveka. Svako dobrovoljno služi Erotu u svemu, a u čemu će se ono dobrovoljno sa dobrovoljnim složiti, onda je to i pravedno.

Vrednosni kontekst Erotove suštine je bitan u ovoj Agatonovoj predstavi boga Erotu. “Drage volje” ili “dobre volje”, slobodnim izborom služiti Erotu, a ne obavezom, omogućuje da bog Erot odgovori na ovu “dobrovoljnost” te nastaje pravednost. Ostali starogrčki bogovi počevši od Zeusa pa nadalje, imaju osvetoljubivu crtu, oni se strasno osvećuju svakome ko ih uvredi, čak ako i ih i ne uvredi, mogu se zbog nečije molitve osvetiti. Međutim, bog Erot ne. Ne čini krivicu nikome, time je pravedan, a pored navedene pravednosti u Erotu ima i mnogo razboritosti. Razboritost se sastoji u savlađivanju naslada i požuda, a nijedna naslada nije snažnija nego Erot, pa će on opet vladati njima, zato će opet biti razborit. U hrabrosti Erotu ni Ares ne odoleva, zato je Erot pravedan, razborit i hrabar. Ove vrline su u skladu sa Platonovom *Državom*, u smislu da filozofski i vojnički stalež u *Državi* treba da ostvaruju ove vrline.

Osim navedenih vrlina, on je još i mudar. Erot je toliko mudar da i drugoga čini pesnikom. Ovo je jedna od najlepših rečenica u *Gozbi*: “Svako bar postaje pesnik, „ako i nije bio sa Muzama pre“, koga se Erot dodene. A ovo zacelo smemo uzimati kao svedočanstvo za to da je Erot uopšte odličan stvaralac



u svemu duhovnom stvaralaštvu.”<sup>167</sup> Osim duhovnog stvaranja, uz to Erot stvara život, sva živa bića, jer njegovom mudročću sva živa bića i postaju i rastu.

Umetnosti takođe Erotom nastaju i rastu, umetnicima kojima je ovaj bog bio učitelj, postaju slavni i sjajni, a one koje nije dotakao ostaju u tami. I među bogovima je napravio raspored u upravljanju delatnostima, jer je omogućio ljubav prema lepoti (u ružnoći nema Erola). Zato se Agatonu čini da je Erot i najlepši i najbolji, a onda i ostalima daje ovakve stvari. Ovde vidimo takođe narodsko shvatanje Erola kojim je već do sad rečeno da je Erot najlepši, ali sada i pravedan (dobrovoljno učešće ljubavnika), razborit (savlađuje slabosti) i hrabar (bori se za ljubav). Mudrost kao četvrta vrlina je u erotskom obliku izražena u poetskom nadahnuću. Budući da je bog Erot stvaralac, on omogućuje da umetnik stvori prelepo umetničko delo ili bog Erot je uzrok celokupnom umetničkom stvaranju. Ovde vidimo da je Platon za razliku od dijaloga *Država*, u Agatonovoj besedi zauzeo stav da umetničkom stvaranju omogući visoki položaj i ocenu, koja je jedino izborena zbog boga Erola, odnosno spoja erotskog elementa i etičkog učenja. Ovde vidimo i prekretnicu u Platonovom shvatanju estetike jer je odao priznanje umetničkom stvaranju i čulnosti isključivo zbog boga Erola. Platon inače ne ceni umetničko stvaranje, u *Državi* ga i zabranjuje, zbog laži koje pričaju pesnici. Poezija i umetnost uopšte je uvek samo slika ili kopija materijalnog, a materijalni svet je kopija idealnog sveta, pa je u tom smislu umetnost kopija kopije. Međutim, ovde Platon pravi izuzetak jer je u pitanju Erot kao pokretačko načelo duše, koja pokrenuta ερωσ-om ostvaruje najbolja i najlepša umetnička dela.

I na kraju, u šestoj besedi, govori Sokrat posle svih, zato prvo napominje da je mislio da treba istinu govoriti, o svakoj stvari koja se slavi, a da je to zadatak, iz istine odabirati najlepše stvari pa ih nameštati što prikladnije. Sokrat neće slaviti Erola kao što su to učinili Fedar, Pausanija, Eriksimah, Aristofan i Agaton, nego istinu izgovara na svoj način. Sokrat za Erola kaže da je Erot ljubav za lepotom, jer je Erotu potrebna lepota koju *nema*. Isto tako Erot nema ni

---

<sup>167</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 48-49.

dobrote, njemu nedostaje i dobrote, jer je ono što je lepo u isto vreme i dobro, pa ako nema lepote nema ni dobrote. Sada vidimo kako pojam “kalokagatije” prisutan još od Solona zadobija završni oblik u Sokratovom govoru, samo ga sada Platon potencira iz razloga isticanja “nedostatka” lepote odnosno dobrote. Započinje svoj govor koji je nekad čuo od Diotime, bogom zadahnute žene i proročice iz Mantineje u Arkadiji. Sokrata je Diotima naučila ljubavnim stvarima, vidi se opet slobodoljubiv Platonov stav prema ženama, a to se vidi i u Ksenofontovoj *Gozbi* kada Sokrat kaže “U mnogim drugim primerima, pa i u ovom što devojka sada radi, jasno je, da ženska priroda nije ništa gora od muške, samo joj nedostaje čvrstina duha i telesna snaga. Ako neko od vas ima ženu, slobodno nek je pouči šta god bi poželela, ako bi mu ona tako naučena bila od koristi.”<sup>168</sup> Platonov Sokrat se prvo slaže sa Agatonom da treba raspraviti, ko je Erot, i kakav je, a onda i o njegovoj delatnosti.

Diotiminim govorom Sokrat za Erotu navodi da je kao prvo vrlo značajan, ali nije ni dobar ni zao, ni lep ni ružan nego je Erot sredina između toga dvoga, Erot je i sredina između boga i smrtnog stvorenja ili demon. Sve demonsko leži između smrtnog i besmrtnog. Erotova moć se ogleda u objašnjavanju i donošenju bogovima onoga što dolazi od ljudi i ljudima što dolazi od bogova, budući da je sredina između bogova i ljudi. Erot i ispunjava prostor između njih, tako da su božanski i ljudski svet preko njega povezani.

Za razliku od dosadašnjih prikaza boga Erotu bez roditelja, ili kao izlegnutog iz jajeta ili kao praprinčipa iz kojeg sve nastaje, ovim Diotiminim shvatanjem Platon filozofski a ipak mitološki, po prvi put nedvosmisleno određuje prirodu ovog Erotu preko porekla ili preko prirode njegovih roditelja. Ova predstava rađanja demona Erotu započinje *gozdom*, kao što se i Platonovo delo zove *Gozba* jer je posvećeno bogu (demonu) Erotu i tu vidimo sjajnu analogiju u imenovanju povoda nastanka kako boga (demonu) Erotu tako i pojma ερωσ-a. I u jednom i u drugom slučaju su u pitanju *gozbe ili obilje* snage,

---

<sup>168</sup> Ksenofont *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, prev. Danijela Jevtić i Slađana Milinković, 27.

preobilnost koja je uzrokom da nastane ερως, oskudica u bilo čemu mu ne pogoduje. Jeger navodi da je Platon tvorac nove filozofske forme gozbe. „Književno prikazivanje i novo filozofsko tumačenje starih običaja idu kod njega ruku pod ruku sa organizacijom duhovnog života u Akademiji.“<sup>169</sup> Vaspitanje u Akademiji uključuje i samosavladvanje na gozbama, tako da Platon kasnije u *Zakonima* (Leg. 637 A ff, 639 D, 641 A ff.) kritikuje nepostojanje gozbi kod Spartanaca, kao jednu od najvećih slabosti spartanskog vaspitanja. Uz hrabrost je bitno i samosavladvanje i umerenost na gozbama, tako da su gozbe na Akademiji bile testovi tog samosavladvanja. Budući da na svakoj ljudskoj gozbi imamo izobilje hrane i pića, tako i Erot biva rođen na božanskoj gozbi posvećenoj rođenju Afrodite. Poruka odabira gozbe kao povoda rođenja Erota je taj da ljubiti mogu samo oni koji imaju mnogo snage, moći, kao obilja emocija, odnosno životne strasti. Tako je i u ljudskom i u božanskom svetu.

Platon će otkriti pojmovnu istinu ερως-a koji je još od Hesioda temeljni pojam mitologije, kasnije Sapphine poezije, kao sintezu suprotnosti. Povod božanske gozbe je rođenje Afrodite, gostili su se bogovi, a među ostalima i Por, sin Metidin. Por kao ime znači put, simbolično, u smislu načina kojim se dolazi do obilja i moći. Dalje opet simbolično Platon prikazuje kako je nastao i Erotov otac, on je sin Metide (Pameti) jer se obilje i moć, pameću stiču. U antičko vreme je najsigurniji put da se stekne obilje i moć pomoću pameti, zato je i Por sin Pameti, koji se zbog gozbe, koja se treba shvatiti kao slavlje, ali i odmor od misaonog puta, napio nektara i zaspao u Zevsovoj bašti. Peniji (Siromaštvo), koja je došla na kraj gozbe da nešto isprosi, *pade na pamet*, ovaj deo padanja na pamet je jako psihološki interesantan da legne sa Porom. Na kraju svih ostalih božanskih gozbi verovatno je Penija učestalo dolazila, da bi isprosila, budući da je siromašna.

Međutim, na *gozbi* (obilju) koja je posvećena rođenju boginje ljubavi, gozbi koja ima taj kontekst i time različit od ostalih, naglasak menja tok onoga što

---

<sup>169</sup> Jeger Verner *Paideia*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, prev. (Prva knjiga) Olga Kostrešević, prev. (Druga i treća knjiga) Drinka Gojković, 327.

je uobičajeno, jer baš njoj, Peniji, pada na pamet (što je moguće samo zbog gozbe u čast Afrodite) da zatrudni sa Porom zato što bi time rešila svoju sudbinu u korist bogatstva, obilja ili moći. Interesantna je ova slika Penijinog rešenja. Ono što je ovde u stvari rečeno je sledeće: Inovacija, kreativnost, sve ono dobro koje uopšte u svetu nastaje, uvek je posledica rešenja siromaštva odnosno da bi čoveku bilo bolje, mora mu pasti na pamet rešenje, mora rešiti problem koji ima, u smislu rešenja svoje životne situacije, a da bi mu palo na pamet mora imati osnovne i povoljne uslove realizacije, u ovom slučaju za Peniju je to “pijani” bog, Por.

Treba razložiti i “pijanstvo” Pora. Ono nije samo “obično” pijanstvo. Kao prvo, Por koji je “obilje” pije, on je toliko puno popio jer mu je kao obilju sve dostupno, rekli bismo, njemu je i dosadno jer sve ima, pa preteruje u svemu. Penija nema ništa, ona je zato što nema ništa i došla tek na kraju kad je sve gotovo da bi prosila. Njoj tada pada na pamet (zbog gozbe) da reši u celini svoj problem. Da joj nije to “palo na pamet” ona bi nastavila posle ove gozbe da dolazi na sledeće i sledeće. Međutim, ona dolazi intuitivno (akcent je na intuiciji) do rešenja, da “rodi”, da u vlastitoj suprotnosti “iznese” novo i zato joj ni ne treba “trezni” Por. U slučaju da je trezan, Por nikada ne bi bio sa Penijom, ili Penija nikada ne bi ni mogla da bude sa Porom. Ovde je akcent na realizaciji mogućnosti. Trezan Por bi razmišljao, time što bi razmišljao našao bi razloge da ne bude sa Penijom, odnosno Penija se ne bi našla “u prilici” da ostvari svoj naum. Nije slučajno što je Por pijan, on mora biti pijan kako bi nastao Erot.

Takođe Platon ovde govori vrlo slično Heraklitu, Heraklitova filozofija ovde savršeno odgovara tumačenju nastanka demona Erota, ne boga, nego demona, jer je ljubav po svojoj suštini demonska, ona jedino nastaje iz suprotnosti, njihovom borbom i stalnoj napetosti dva polariteta. Rođenjem Erota na ovaj prikazani način, on postaje pratilac Afroditin, njen sluga, jer je povod čitavoj gozbi i bilo prethodno Afroditino rođenje (vidimo divnu sliku veličanja boginje Afrodite kao zalog tradicije), što nam govori da je prema Platonu, povod rođenja demona Erota bila nebeska, a ne ona obična Afrodita. Novorođeni demon Erot kao sin Pora i Penije, ima ovu sudbinu – on je uvek siromah, daleko od toga

je da bude lep i nežan, nego je tvrd, suv, bez obuće i bez kuće. Njegova priroda je podeljena, pola je na majku a drugom polovinom na oca, vidi se i aluzija na androgini rod koji prepolovljen traži svoju suprotnost.

Uvek leži na goloj zemlji, bez pokrivača, spava na vratima i putevima pod vedrim nebom, jer mu je to majčin deo prirode (materijalno siromaštvo), a zaseda onima koji su lepi i dobri, hrabar je i drzak, iskusan lovac koji stalno snuje zamke, željan razboritosti i dovitljiv, prijatelj mudrosti kroz ceo svoj život, iskusan gatar, bajalo i sofist jer je to očev deo prirode (obilje). Stari Grci daju prednost muškom rodu, u smislu da mora biti “bolji” deo prirode muškog pola, međutim u čemu je značaj ove temeljne razlike Platonovog Erota u odnosu na druge bogove? Osim što nije bog, Erot je i *siromašan*. Nijedan bog u starogrčkoj mitologiji, osim Erotove majke, Penije, koja je Siromaštvo samo, nije siromašan. Svaki bog ima neku visoku sposobnost, moć ili makar upečatljivo bitnu sudbinu, ali nijedan nije siromašan. Nijedan ne spava na goloj zemlji, pod vedrim nebom, nego bogovi obitavaju na Olimpu dok nam ovde Platon vrlo jasno govori da je demonu Erotu svet kuća ili dom. On nema područje kojim vlada kao drugi bogovi, njemu to ni ne treba jer je još od Hesioda drugačijeg statusa u odnosu na oba sveta, Erot stvara i božanski i ljudski svet.

Zato što je “siromašan” demon kojem “pada na pamet” rešenje, može imati svet kao kuću. Ako ti je kuća ili dom, kosmos, onda nisi kao ostala božanska bića. Nisi u rodbinskim, bračnim, ekonomskim, političkim, kakvim god odnosima sa drugima. Da nije tako, morao bi uvek nekome “polagati račun” kao što to rade drugi bogovi, kao i ljudi. Erotu je ceo kosmos kuća, zato on može za razliku od drugih bića da spava na vratima i putevima i da mu zato to nikada i ne bude problem. Uz to, on nema probleme koje čitava hijerarhija bogova ima, nema borbe sa drugim bogovima za prevlast, nema zavisti, nema ničega lošega, tačnije Erot nema mana. Ali samo u Erotu nema mana, dok u ostalim starogrčkim bogovima itekako ima loših osobina. Jedina “loša” osobina Erota u odnosu na bogove je siromaštvo. Ali ta “loša” osobina se pokazuje kao najbolja osobina.

Siromaštvo demona Erota je specifično siromaštvo. To je ona vrsta siromaštva kojem uvek nešto “pada na pamet” da bi rodilo nešto novo, jer demon Erot ima slobodu koju drugi bogovi mogu samo da sanjaju uz svu svoju moć, uz svu svoju sposobnost da reše probleme koje im drugi bogovi prave, pa i sam Zevs, uz svu svoju moć, prvi nema slobodu koju ima Platonov demon Erot. I posle vidimo predivnom suprotnošću izrečenu očevu prirodu u Erotu, on je hrabar, drzak, iskusan, snuje zamke, željan je razboritosti i dovitljiv i nadasve prijatelj mudrosti kroz ceo život. Erotova priroda je sa jedne strane “specifično siromašna” tako da teži mudrosti, dok je sa druge strane “specifično obilan” i to tako da je hrabar, dovitljiv. Zato je Platonov demon Erot isto što i filozof. Filozofska priroda je opisana prirodom demona Erota, jer je jedino filozof stanovnik kosmosa koji je prijatelj mudrosti ceo život. Filozof kao i demon Erot “zaseda” onima koji su lepi i dobri. Odnosno filozof kao i demon Erot teži lepoti i dobroti jer je nema. On kreće u potragu kako za lepim i dobrim ljudima, tako i želi da odredi šta je to Lepo i Dobro.

Najlepša slika Platonovog Erota u ovom mitu je ta kako Erot nije ni smrtan ni besmrtan, on čas cvate, čas umire, ali opet oživljava po prirodi očevoj. Filozofski εἶδος nije ni smrtan ni besmrtan, on je nešto treće koje je jedinstvo smrtnosti i besmrtnosti. On je dijalektička sposobnost uma koja se stalno obnavlja jer je nepresušni izvor snage mišljenja. Demon Erot čas cvate, čas umire, analogija sa prirodom ističe smenjivanje godišnjih doba, isto tako se i u demonu Erotu smenjuju cvat i smrt. Analogija dijalektike cvetanja i umiranja u prirodi i dijalektike kao najviše filozofske sposobnosti prisutna je u celini Jednoga, kao sinteza suprotnosti u Jednom, odnosno kao što je ceo kosmos jedinstvo suprotnosti, tako je i mišljenje sinteza suprotnosti ili dijalektika. Kosmos je zato i savršeno lep, kao i svi geometrijski oblici u njemu, on je estetsko savršenstvo. Do ove ideje lepote, čovek stiže jedino εἶδος-om. Budući da čovek traži lepotu, kao i mudrost, jer ih nema, on je na sredini puta između njih. Demon Erot je kao i filozof, na sredini puta između suprotnosti, kao što je filozof na pola puta između mudraca i neznalice. Na ovaj način je Diotima opisala prirodu demona Erota. Na kraju se mora istaći zašto je Diotima biće Erota promenila iz božanskog u

demonsko, upravo zato što je on sredina između suprotnosti, između svetla i tame, dobra i zla, lepote i ružnoće, istine i laži. To nije slučajno. Od Hesioda do Platona Erot je uvek bog. Nema niti jedne interpretacije njegovog bića koja bi bila tome suprotna bilo da se radi o mitologiji bilo o poeziji. Međutim, Platon boga Erotu “smanjuje” ili može se reći i suprotno “povisuje” na stepen demona. U smislu mitologije prikladnije je reći smanjuje dok je u smislu filozofije prikladnije reći povisuje. Zašto?

Zato što su starogrčki bogovi kao prvo besmrtni, kao drugo nijedan nije “put” ka ideji Lepote nego su već lepi. Demon Erot nije ni smrtan ni besmrtan, tvrd je, suv, bez obuće i kuće. To bi bili svakako nedostaci i za ljude, a kamoli za bogove. Konačno, nijedan bog ne može biti “put”. A demon Erot je baš to, put.

Filozofija je putovanje proživljenog ερωσ-a do Ideje lepote i dobrote. U filozofiji ερωσ nije ni smrtan ni besmrtan (on je povezuje smrtno i besmrtno kao nešto treće), tvrd je i suv (nužnost mišljenja), bez obuće i kuće (može se filozofirati bilo gde), uvek je dovitljiv (voli mozgalice), hrabar je i drzak (kad ispituje ne boji se istine, drsko traži istinu), iskusan lovac koji stalno snuje zamke (ne bi li protivnika doveo u protivrečje), željan razboritosti (kako bi naučio), prijatelj mudrosti (filozof) kroz ceo svoj život, iskusan gatar (mantička veština je izuzetno cenjena u Staroj Grčkoj, ne samo zbog Delfijskog proročišta, nego i zbog intuicije kao načina saznanja), bajalo i sofist (ovde Platon i sofistima odaje počast jer i oni imaju filozofski ερωσ u ispitivanju). U filozofiji je demonska priroda Erotu povišavanje u odnosu na božansku, zato što je mitologija sa svojim bogovima nešto što se ne ispituje, ne istražuje, u šta se samo veruje, a time je demonska moć filozofije jača i viša, odnosno demon Erot je jači od boga Erotu. Bog Erot ostaje u svojoj sferi mitološkog, demon Erot je filozof odnosno onaj koji “želi da zna”. Uvek je ono što je dostojno ljubavi lepo (filozofija), kao biće je ono uvek nežno, savršeno i blaženo, možemo se i pitati da li je iko u životu voleo nekoga ko je bio strašno ružan, grub, pun mana? Naravno da nije. Ali zato “onaj koji ljubi” može biti takav jer može imati nedostataka.

U Platonovo vreme kao i danas, ono dostojno ljubavi mora biti najbolje od najboljeg, Ideja najvišeg Dobra je zato jedinstvo znanja, lepote i pravednosti. Erot kao ljubav za lepotom, uvek žudi za lepim, ali šta to on žudi na njoj? Kad bi se na mesto lepote stavila dobrota, onda ljubavnik žudi dobrotu, jer kad zadobije dobrotu biće srećan. Zato što imaju dobrotu ljudi su srećni, ova žudnja za dobrotom je zajednička svim ljudima. “U VI knjizi *Države* Platon se vraća uslovno na ovaj “duži put” i objašnjava da je on usmeren ka “najvišoj nauci ideji o dobrom”, koja je višeg ontološkog statusa od same pravednosti, te da kroz nju pravednost i sve što je sa njom u vezi dobijaju vrednost i postaju korisni. Rečeno je već da je, po Platonu, iz ontološkog određenja dobra moguće izvesti njegovo praktičko-filozofsko određenje.”<sup>170</sup> Dakle, Platon navodi da je ερως uvek taj koji dušu vodi za lepim i dobrim, a time on i put ka sreći. Samo zato što dolaze do dobrote, ako je imaju u ljubavnom životu, ljudi su srećni. Logično je da je zlo ili loše postupanje u ljubavnom životu uzrok nesreće. Bez obzira na razlike, dobrota u ljubavnom životu stvara sreću, sve suprotno tome je uzrok nesreće. Žudnja za dobrotom je zajednička svim ljudima kao i što je i filozofska zapitanost zajednička svim ljudima. Ovde vidimo da Platon eksplicitno govori da je *filozofija put ka sreći*. Čovek jedino može biti srećan ako filozofira. Tu je slobodan i demonski, jer je u filozofskom smislu biće demona više od bogova mitologije. Pravo filozofiranje zato mora imati demonske osobine. Zato je Sokratova filozofija isto što i Erotova demonska sila da “pokreće” mišljenje u potrazi za srećom.

Svi ljube, a kad od celine ljubavi uzmemo samo neki oblik, onda mi tom obliku, samo jednom delu dajemo ime celine i nazivamo ga ljubav. Stvaranje je mnogovrsno, svačemu što iz nebića prelazi u biće uvek je uzrok stvaranje, dela su stvaranja, a oni koji stvaraju dela su stvaraoci prema Platonu. Da je sukob između pesničke umetnosti i filozofije u prvom planu u *Gozbi* ističe Leo Štraus “*Gozba* je dijalog o sukobu između filozofije i poezije gde su pesnici u poziciji da se brane. Oni to ne mogu u *Državi* i *Zakonima*. Drugo, tema je zasnivanje političko–

---

<sup>170</sup> Kaluđerović Željko, *Filozofski triptih*, Filozofski fakultet Novi Sad, 2014, 214-215.



prirodnog. Nekako je to snažno poistovećeno sa erosom, poezija i eros. Nekako osećamo da postoji sigurna veza između te dve teme. Pesnici izgledaju da su pojedinačno izrazili eros, i eros izgleda da zahteva poetsku obradu (prev. Ž. Ališić).”<sup>171</sup> Ali Sokratovim govorom vidimo da je filozofija pobedila poeziju. Zašto? Zato što u različitim poetskim žudnjama, filozofska ljubav je ona žudnja kojom tragamo za dobrim i za srećom, a time je i najbolja vrsta ljubavi.

Oko nas vidimo i one koji se radi mnogih drugih ciljeva vraćaju ljubavi (novac, gimnastika) za njih se ne kaže da ljube, da su ljubavnici. Zašto? Zato što su ljubavnici samo oni koji idu za oblikom (εἶδος) i njemu se jedino predaju, zato oni dobijaju opšte ime ljubavnici ili oni koji ljube. Ljubitelji mudrosti idu za oblikom, idu podstaknuti ερως-om do ideje Lepote. Iako su u sukobu poezije i filozofije, pobedili filozofi, pesnici i mitološki prikazi boga Erota su omogućili filozofima da odrede sam ερως, kao put duše ka Ideji Lepote.

Kod Aristofana nalazimo i učenje da ljube i oni koji traže svoju sopstvenu polovinu. Međutim, Sokrat kritikuje Aristofana zato što naglašava da nema ljubavi ni za polovinom ni za celinom, ako to nije neko dobro, jer ljudi bi odrezali noge i ruke ako im se čini da su im udovi štetni. Ne postoji ništa drugo što ljudi vole nego dobro. Ljubav teži da joj uvek pripada ili da bude u blizini onoga što je dobro. “Stoga je ispravno reći da je cela Sokratova filozofska i životna orijentacija sublimirana u njegovom traženju dobra kao ljudske svrhe.”<sup>172</sup> Ovde je bitno naglasiti da Diotima navodi da su ljudi koji idu za ljubavlju i trudni.

Jer svi ljudi koji dođu u to određeno stanje, žele da rađaju i telom i dušom, te su oni trudni u lepoti. Združenje čoveka i žene je rađanje. A to je božanska stvar, jer je to u smrtnom ono besmrtno, sposobnost rađanja. U neharmoničnom to ne može da se dogodi, jer je neharmonično sa božanskim ono ružno, dok je lepo harmonično sa božanskim. Kalona (Lepota) je jedno od mnogih imena za Hekatu, boginju čarobnicu koja boravi na raskršću, a kako čara noću, postala je boginja

---

<sup>171</sup> Strauss Leo, *On Plato's Symposium*, Seth Benardete, The University of Chicago Press, 2001, 11.

<sup>172</sup> Kaluđerović Željko, *Filozofski triptih*, Filozofski fakultet Novi Sad, 2014, 193.

meseca. U njenoj vlasti su skrivene snage prirode kao što je i boginja porođaja. Slavljena je na ostrvu Egini tajnim kultom. Zato kad se lepome približi ono što rađa, onda se ono razvedrava, od radosti se razliva, a kad se približi ružnome, onda se zlovoljno i turobno stiska i okreće od njega, povlači se, te ne rađa. Sreća uvek prati ljubav, jer je ljubavi do začinjanja i rađanja u lepoti. Rađanje je večno i besmrtno zajedno sa dobrim, nužno je dakle da ljubav teži na besmrtnost. Kod ljudi i životinja ista smrtna priroda teži besmrtnosti. Ne samo telo, nego i duša sa vremenom stari, gubi određene karakteristike, jer nešto postaje a drugo propada. Saznanje takođe nastaje i nestaje, razmišljanje pokušava da saznanje uspostavi, jer dosta toga pada u zaborav, pa se čovek razmišljanjem trudi da uspostavi staro znanje.

Telesnim rađanjem smrtno učestvuje u besmrtnosti, zato svako stvorenje po prirodi ceni svoj podmladak. Zašto imamo sposobnost rađanja? Upravo zbog ljubavi ili ερωσ-a u nama kao težnje za besmrtnošću. Muškarci koji rađaju telom, više naginju ženama, predaju se tom obliku ljubavi, da rađanjem dece besmrtnost i uspomenu na sreću sačuvaju. A trudni u dušama, oni naginju saznanju i vrlini. Ponajlepše znanje je ono koje uređuje grad i stanovanje, a ime mu je razboritost i pravednost. Zato se ljudi lepim telima više raduju nego ružnim, pa kad neko nađe lepu dušu, on se veoma raduje i telu i duši budućeg učenika. Zajedno duševno rastući učitelj i učenik imaju mnogo prisniju vezu nego što je bračna, kao i čvršće prijateljstvo jer su besmrtniju decu zajednički rodili. Sve duhovno je besmrtno, a to znači da je npr. Homer ostavio besmrtno potomstvo – svoje epove. Diotima navodi i primer ljubavi za slavom, kako ljudi žele da steknu besmrtnu slavu za sva vremena, jer žude za onim što je besmrtno. Likurg u Sparti, Solon u Atini, kao i oni ljudi koji su lepa dela pokazali i svakojaku vrlinu rodili.

U ovakve tajne ljubavi bi Sokrat trebao biti posvećen, Diotima spominje tajne ljubavi ili Erotove misterije. Takvih misterija je bilo u gradu Tespiji u Beotiji, gde su se u Helikonu svake pete godine slavile Erotidije gimnastičkim i muzičkim agonima (kod Pausanije u delu *Opis Helade*). Postoji i kult Erota u Parionu na Helespontu i Erotov hram i gaj u Leuktri. Budući da želi da posveti

Sokrata u misterije, Diotima podučava Sokrata kako da napreduje u ljubavi i time Platon u završnici određuje pojam εἶδος-a. “Poenta Agatonovog kazivanja je stvaranje lepog – umetnost; poenta Sokratovog govora je otkrivanje, razotkrivanje, misterije lepog i duhovno (umsko) prisvajanje onog vrhunski lepog u duši smrtna čoveka – shvaćena i prihvaćena besmrtnost.”<sup>173</sup>

Ekspozicija pojma εἶδος-a teče iz prvog stepena tako što, kad je čovek mlad, on treba da posmatra i voli lepa tela, treba prvo da ljubi jedno od tih tela, a zatim da uvidi kako je lepota u svim telima ista. Zatim treba da postane ljubavnik svih onih lepih tela koja ga privlače kao i da u izuzetnoj strasti prema telu posle nekog vremena popusti, kako bi prešao u naredni stepen da voli lepe duše, jer je dragocenija lepota duše nego tela. Ako neko ima lepu dušu, a slabo telo, ljubavnik će prepoznati lepu dušu i zadovoljiti se njome, tako da će ljubiti i takvog čoveka i za njega se brinuti. “Prema Diotimi, ljudsko biće može jedino naći besmrtnost ostavljajući iza sebe “jedno novo biće kao što je ono bilo” (208a7-b4). Neko, u saglasnosti sa njom, to čini telesno, stvarajući ljudskog potomka (208e); drugi to čine u duši (208e-209a): oni su trudni sa razboritošću (φρονησις) i odličnošću uopšte” (209a3-4), i kada dođu u godine, oni žele da rađaju ove stvari (209ab). Oni traže lepa tela, ali više vole kombinaciju ovih sa lepim dušama takođe (209b); sa takvim ljudima oni rađaju pesme, kao što su činili Homer i Hesiod (209d1-3), i zakone, kao što su činili Likurg i Solon (d4-e2): oni osvajaju slavu za “rađanje svake vrste vrline” (γεννησαντες παντοιαν αρετην, e2-3) (prev. Ž. Ališić).”<sup>174</sup> Prvi stepen nije samo usmeren na lepotu tela, nego na kombinaciju lepog tela sa lepom dušom, jer dušom trudni tragaju za jedinstvom lepog tela i lepe duše, da bi rađali odličnosti.

Densi M.R. napominje da je ovde “Nejasno šta može da čini sadržaj λογος, ili šta to znači reći da inicijalno rađanje lepote kreće sa jednim telom u jedinstvu sa drugim (prev. Ž. Ališić).”<sup>175</sup> Λογος ovde znači izbor, razumsku odluku, da

---

<sup>173</sup> Pavlović Branko, *Eros i dijalektika*, Plato, Beograd, 1997, 75.

<sup>174</sup> Dancy M. R., *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press, New York, 2004, 284.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 285.

izabrano lepo telo ima i lepu dušu, jer se jedino njihovim jedinstvom može shvatiti da su ostala tela isto tako lepa i da se mogu voleti. Odlukom da ostanemo, na kraju, sa jednim lepim telom donosimo na osnovu shvatanja da samo telesna lepota nije ništa posebno, jer su sva tela lepa. Densi M. R. opet napominje da “Ništa nije rečeno o načinu objašnjenja kako posvećenik dolazi do realizacije da je lepota u svim telima jedna i ista: posvećenik se nada da lepota govora koju on rađa sa lepim telom u kojeg je zaljubljen ima nešto sa time (prev. Ž. Ališić).”<sup>176</sup> Ništa nije rečeno, možda na način kako bi Densi hteo, jer je rečeno upotrebom reči λογος.

Ovde Platon izjednačava na prvom stepenu ερωσ i λογος, ljubav i razum su u jedinstvu izborom, svi duševno trudni će “izabrati” zahvaljujući ne samo ερωσ-u, nego i λογος-u, onog ljubljenika koji im omogućuje duhovno rađanje odličnosti. Zatim sledi drugi stepen, koji je ljubav prema lepoti duše, duša je mnogo vrednija od tela, “on je privučen tom dušom i pokušava da rodi takve λογος koje će je usavršiti (b8-c3) (prev. Ž. Ališić).”<sup>177</sup> To će ga dovesti do lepote u poslovima i običajima i opaziće da je sve srodno jedno sa drugim i takođe da je telesna lepota nešto neznatno. Orfičko učenje o prioritetu duše u odnosu na telo kao i Platonovo shvatanje besmrtnosti duše ovde imaju presudno značenje. Lepa duša je ono što treba voleti, Platon jasno kaže da ako telo ima i nedostataka a lepu dušu, duša je to što treba ceniti u takvom čoveku ako njegovo telo i ima nedostataka. Treći stepen je ljubav prema znanju, carstvu misli, kad se čovek uveri u lepotu znanja, neće se više zadovoljavati lepotom jednog znanja, nego će tražiti što više te znanstvene lepote, pa će tako u znanjima rađati mnogu besmrtu decu. “Posvećenik je na ovoj tački potpuno odvojen od pojedinačnog, u stanju φιλοσοφια, „filozofija“, ljubav prema mudrosti (prev. Ž. Ališić).”<sup>178</sup> Na ovom stepenu Densi ne shvata zašto baš znanje upotpunjuje ovaj stepen.

---

<sup>176</sup> Ibid., 286.

<sup>177</sup> Ibid.

<sup>178</sup> Dancy M. R., *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press, New York, 2004, 287.

Međutim, Platon vidi erotski napredak duša kao onaj koji na trećem stepenu postaje filozofski, jer lepota koju filozof vidi u znanostima omogućuje trudnoj duši da se „odvoji“ od pojedinačnog i da prihvati ono opšte ili pojam. Filozofova ljubav prema znanjima mu otvara horizont da teži sledećem stepenu, a to je četvrti i najviši stepen koji označava ljubav prema ideji Lepote. Densi drži da je „Relacija između ovog i stepena 3 teška. U 210d3-e1, izgleda kao da onaj koji se obučava dolazi do različitih delova znanja i da to ga to nekako vodi ka ovom jednom znanju koje sadrži sva ostala (prev. Ž. Ališić).“<sup>179</sup> Relacija između trećeg i četvrtog stepena se može jedino shvatiti, ako je na trećem stepenu posvećenik uspostavio pojmovno mišljenje koje mu je temelj za četvrti stepen u smislu da je Ideja Lepote ono najviše što se može videti, jer će jedino pod tim uslovom ugledati ono što je po svojoj prirodi čudesno lepo. Dostizanjem četvrtog stepena, došli smo i do poslednjeg i najvišeg stepena vođeni ερως-om. “Ljubav je želja da se bude sa onim što je lepo i vrhovni objekt ljubavi je Ideja Lepote. Tako Ideja mora biti lepa. Kako može objekt najintenzivnijeg i najprijatnijeg erosa ne biti lep objekt? Kao cilj strastvene žudnje, Ideje su objekti želje, i zadobiti ih kao znajući ih je mistično iskustvo božanskog bića. Svi ljudi, većina nesvesno, čezne da ponovo zadobije viziju Ideja koju su uživali pre rođenja. Samo ovo im daje i daće im potpuno zadovoljstvo i sreću (prev. Ž. Ališić).”<sup>180</sup> Platon Ideju Lepote određuje kao nešto što je kao prvo večno, ono niti postaje, niti propada, tako da će to biti ono samo po sebi i sa sobom jednovrsno i večno. Ko se popne dovde, do pralepote, mogao bi dospeti do cilja.

Demon Erot nas je vodio do pralepote, do cilja, a to je ideja Lepote. Jedina ideja od svih ideja koja se može doživeti u svetu, jer se može pojavno odrediti, dosegnuta je filozofskim načinom života. Ovde je Platon jasan i precizan. Jedino nas *filozofski način života* dovodi do nje, zato što jedino filozof ima demonsku moć da može da da saglasnost za putovanje njegove duše pomoću ερως-a, jer jedino filozof može da osvesti ερως kao onaj koji ga vodi samorealizaciji u jedinstvu sa drugom srodnom dušom. Bez logosa o tom jedinstvu duša, nije ni

---

<sup>179</sup> Ibid., 289.

<sup>180</sup> Taylor C.C.W., *From the Beginning to Plato*, Routledge, London, 2005, 336-337.

moгуća ni erotska samorealizacija obe duše ni njihov dolazak do četvrtog stepena gde je Ideja Lepote kao najviši oblik realizacije „αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ“<sup>181</sup>.

Nije bilo lako krenuti od mnogih pojedinih lepota (telesnost) ili nije lako otgrnuti se od čulnosti i baviti se filozofijom da bi se uspinjali do pralepote, odnosno do suštine lepote. Erotska manija je najbolja i ona je vrednija od profetske, dionizijske i poetske, dokazuje Sokrat svojim govorom, jer ona jedino omogućuje spoznaju i samospoznaju vrhunskog Lepog. „Jedino ona ne mora biti samo zanos i samo veština, nego može biti i nagon ka besmrtnosti, bilo da do ove dopiremo telesnim ili kakvim drugim, duševnim ili duhovnim rađanjem. Platon je tragao za nekom tajanstvenom srodnošću koja bi trebalo da postoji između začinjanja i razvijanja živih bića, s jedne, i začinjanja i razvijanja ljudskog znanja s druge strane, između erotike i filozofije.“<sup>182</sup> Retorika i logika nisu dovoljne ili nemaju u sebi plodnosti da bi “rodile” ideju. Prema Pavloviću retorika i logika su lišene erotskog dara, te zato ne mogu ni izraziti ljubav, one ljubav tretiraju kao nešto spoljašnje, kao predmet, koji im zbog takvog postupanja uvek ostaje neshvatljiv. Odnosno Pavlović će reći ustvari da lepo u nama ide za lepim izvan nas, tako i ono umno u nama jedino može da dosegne ono što je umno izvan nas, žudnja u nama ima svoje izвориšte u nekoj opštoj žudnji, u objektiviranom i personalizovanom Erotu. Zato „Ovo možemo posmatrati kao privilegovano spekulativno stanovište helenskog, pa i Platonovog duha. No srodnost i slaganje naravi mogu se tražiti i na heteroseksualnoj i na homoseksualnoj osnovi. Platon nije držao da pol bitno određuje ljudsku prirodu.“<sup>183</sup> Filozofija je utemeljena na erosu, ili erotskom zanosu, a taj zanos sa jedne strane podrazumeva veštinu (dijalektiku) i samospoznavanje (erotiku).

Tim zanosom dolazimo do poslednjeg stepena na kojem “Šta bismo tek onda imali misliti kad bi ko mogao postići to da vidi lepotu po sebi, jasnu kao sunce, čistu, nepomešanu, ne ispunjenu ljudskom ploti i bojama i mnogim drugim

---

<sup>181</sup> Dancy M. R., *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press, New York, 2004, 289.

<sup>182</sup> Pavlović Branko, *Eros i dijalektika*, Plato, Beograd, 1997, 77.

<sup>183</sup> Pavlović Branko, *Eros i dijalektika*, Plato, Beograd, 1997, 85.

smrtnim tricama i kućinama, nego kad bi mogao da sagleda samu božansku lepotu u jedinoj njenoj prilici?”<sup>184</sup> (*Gozba*, 211 E 1-3). Ovde, na ovom mestu, Vlastos napada Platona, taj napad iznosim u celosti jer je važan za Vlastosovu poziciju „Za teoriju ljubavi prema osobama, ovo je srž: Ono što mi volimo u osobama je „slika“ Ideje u njima. Mi volimo te osobe tako daleko, i samo utoliko, ako su one dobre i divne. Budući da su samo neki ljudi remek-dela nadmoćnosti, i nisu čak ni najbolji od njih, mi imamo šansu da volimo potpuno slobodno crtice ružnoće, zla, banalne, smešne, ako će naša ljubav prema njima biti samo zbog njihove vrline i lepote, pojedinac, u jedinstvenosti i integritetu njegove ili njene individualnosti, nikada neće biti objekt naše ljubavi. Ovo mi izgleda kao kardinalna mana Platonove teorije. On ne omogućuje ljubav za cele ličnosti, nego samo ljubav te apstraktne verzije osoba koja sadrži kompleks njihovih najboljih osobina. Ovo je razlog zašto se lična ljubav rangira tako nisko na Platonovoj skali ljubavi. Kada volimo gomilu vrednih osobina, osobe ne mogu da se takmiče sa apstrakcijama univerzalnog značaja, kao što su promene u zajednici ili znanstvene ili filozofske istine, još manje sa Idejom Lepote u njenoj uzvišenoj transcendenciji, „čista, jasna, nepomešana, ne puna ljudskog mesa (ploti) i boja i ostalih smrtnih besmislica“ (*Gozba*, 211 E 1-3). Visok vrhunski moment ispunjenja – vrh postignuća za kojim sve niže ljubavi treba da idu „koristeći se kao stepenicama“ – je jedan najdalje zabačen od ljubavi prema konkretnom ljudskom biću. Budući da osobe u njihovoj konkretnosti misle, osećaju, žele, nadaju se, plaše se, misliti o ljubavi za njih kao ljubavi prema objektifikacijama nadmoćnosti je neuspeh koji čini misao o njima kao da su središnji subjekti da bi se ono osećano za njih volelo (prev. Ž. Ališić).”<sup>185</sup> Vlastos ovde postavlja pitanje realizacije ερωσ-a u svetu, s tim da svesno ili nesvesno “zaboravlja” da Platon ovde govori o filozofskom ερωσ-u. Nema razloga za brigu i Vlastosovu kritiku Platonove teorije ερωσ-a u smislu da li će pojedinac (čovjek sa svojom ploti) i sa svojim manama biti voljen?, jer on biva voljen tokom ili na samom putu ερωσ-a do Ideje Lepote. Da nije voljen od početka, filozof nikada ne bi odabrao tu osobu (ona već na početku puta ερωσ-

---

<sup>184</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 63.

<sup>185</sup> Vlastos Gregory, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, 31-32.

a ima mana), jer su samo neki ljudi “remek-dela nadmoćnosti” kako primećuje Vlastos, tako da su nečije mane već uračunate na ovom putu.

Zašto Vlastos misli da je “vrh postignuća” kao Ideja Lepote najdalje zabačen u odnosu na ljubav prema konkretnom ljudskom biću? Ovde je Vlastos u celini promašio smisao Platonove Ideje Lepote. Diotima je realna kada kaže “ko se popne dovde”, Platon je svestan toga da ni Sokrat ne može možda dovde da se popne jer ga Diotima pita da li će biti “sposoban” da shvati četvrti stepen. To upravo znači da, ako u nekoj osobi kao ljubljenoj, ne mogu da prevladaju “najbolje osobine” na putu ερωσ-a, on i neće npr. kao Alkibijad, doći do najvišeg stepena. Upravo u jedinstvenosti i integritetu nečije ličnosti mi imamo šansu da volimo sve različite crtice mana u toj ličnosti i to je prva pretpostavka da takav “nesavršen” pojedinac uopšte i može biti naš ljubljeni. Ovu Vlastosovu navedenu kardinalnu manu Platonove teorije ljubavi, ja vidim upravo suprotno, kao vrlinu te teorije. Vlastos zaboravlja da je put ερωσ-a zajednički, da tog puta uopšte nema ako nema te “druge” voljene osobe, kao i da nužno ta „druga“ voljena osoba ne može biti savršena kao Sokrat. Niko to od nje ni ne traži. Ili upravo zato što je „nesavršena“ zato i može da teži savršenstvu, odnosno da postigne najviši mogući stepen ljubavi prikladan njenoj biti. Ne znam zašto bi neko uopšte poredio, kao što ističe Vlastos, tu osobu sa apstrakcijama univerzalnog značaja, kao što su promene u zajednici ili znanstvene ili filozofske istine, još manje sa Idejom Lepote. Uopšteno gledano, nečija se osobnost ne može porediti sa svim ovim što navodi Vlastos, koji bi bio smisao toga? Mi (filozofi) voleći „drugu“ osobu, volimo tu osobu sa svim manama koja ta osoba ima, mi (filozofi) „vodimo“ tu osobu do najvišeg Dobra u jedinstvu sa Idejom Lepote. Zato što, Hegel bi rekao, „prevladavamo“ njene mane na putu ερωσ-a, obrazujemo tu dušu, a time se uzdižemo na naredni stepen. Oni koji (najčešće nisu filozofi) to iz bilo kojeg razloga ne mogu postići, oni kao Alkibijad, ostaju na nižim stepenima. Uopšte se ne radi o tome da mi „ne volimo“ celinu te ličnosti. Celina nečije ličnosti (njene vrline i mane, ovo je konjunkcija, a ne disjunkcija) je uslov da uopšte krenemo putem ερωσ-a jer kad se zaljubljujemo u nekoga, ne zaljubljujemo se samo u



najbolje osobine te ličnosti, ili u osobine koje mi zamišljamo da ta ličnost ima, nego u tu ličnost kao celinu, kako u fizičkom tako i u duševnom smislu.

Ako smo se zaljubili „samo“ u najbolje osobine te ličnosti ili u osobine koje smo izmaštali da ta ličnost ima, ili ako smo se zaljubili u bilo šta parcijalno bilo ono fizičko ili duševno, mi se nismo uopšte zaljubili, nego sebe doveli svesno u zabludu pa smo to „krstili“ imenom zaljubljenosti. Zašto svesno? Zato što smo znali da od početka ne sagledavamo celinu ljubavnog odnosa, nego kao Narcis, volimo ono što mi hoćemo u tom odnosu, izabiremo ono što *nama* odgovara sa tendencijom da ta egoistična zanesenost traje opet onoliko koliko nama odgovora. To nema veze sa ljubavlju. Ljubav i njena životna realizacija predstavlja mukotrpan i naporan rad, to je teška i opasna bitka koja podrazumeva poraze, pobeđe, emotivne padove i uspone, jedan široki horizont svega onoga što „nesavršeni ljudi“ ili „ljudi od krvi i mesa“ unose u ljubavni odnos. Ljubav je sporo i sigurno napredovanje u brizi o drugome uz sav kolorit bitke koja se odvija na pojavnom području. Kao zajedništvo, ona čas cvate čas vene, ona se uvek obnavlja i *traje* samo pod uslovom da um daje ljubavi ovaj temelj. Ovde se moram ograničiti u smislu da za filozofe, ako nema uma u ljubavnom odnosu, nema ni „vođenja“ ljubavi. Ovo „vođenje“ ljubavi je u svakodnevnu upotrebu termina i došlo iz Platonove filozofije. Hrišćanstvo sa tim nema nikakve veze jer ono tretira ljubav kao  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  ili kao ono „sve čemu se radujemo“, „dobročinstvo“, „naklonost“, „zahvalnost“, a ne  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ . Voditi ljubav je jedino moguće zbog filozofskog  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a. Filozofski voditi ljubav je moguće samo zbog Platonovog pojma  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a. Da nije bilo Platona koji  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  prikazuje kao put, ne bi ni nastao termin „vođenja“ ljubavi.

Nivo čulnosti nam odmah daje prvu razliku, a to je razlika između „vođenja ljubavi“ i običnog seksualnog odnosa. U filozofskom smislu „vođenje“ ljubavi pretpostavlja Platonovu teoriju ljubavi. Činjenica je da do današnjeg dana niko nije napisao bolje delo o ljubavi, što znači da u jakoj konkurenciji od antičkog doba do XXI veka, nemamo bolje delo o  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -u, nemamo bolje filozofsko tumačenje ljubavi. To u isto vreme i znači da je „vođenje“ ljubavi zbog

Platonovog tumačenja  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a kao kretanja, opšteprihvaćeno, odnosno čitava zapadna civilizacija prihvata ovaj termin. Ono što se posebno mora istaknuti je i činjenica da Platon ne tumači  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  ni na koji način dogmatski, on je samo put, kojim možemo birati da idemo ili da ne idemo, na čijim se deonicama možemo i zaustaviti, odnosno većina ljudi ostaje na prvom stepenu. Za filozofe bi bilo najbolje u svakom pogledu, kad bi došli do kraja tog puta kao Platon. To bi bilo najbolje za nas, ali Platon jasno kaže da je i među filozofima jako mali broj onih koji imaju tu sreću da su našli srodnu filozofsku dušu sa kojom mogu to da izvedu.

Tako da Vlastosova optužba da Platon insistira da saputnik mora biti remek-delo nadmoćnosti, kako u fizičkom tako i duševnom pogledu, ne može opstati. Platon nigde dogmatski ne govori da se moramo popeti na sledeći stepen, kao ni da moramo ostati u tom zajedništvu po svaku cenu, što znači da dogmatizmu u bilo kom pogledu nema mesta. Vlastosu smeta ljubav prema vrlinama a ne sagledavanje mana ljubljene osobe. Time što nečiju dušu koja već ima određene vrline, (jer filozof ne bi birao dušu koja nema vrlina) ljubimo, mi i njene mane ublažavamo (terapeutska uloga  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a) tokom duševnog razvoja, jer one treba da se smanje, a vrline da se podstiču i izraze u punom obliku.

Što se tiče odnosa dela i celine, ne možemo se zaljubiti samo u oči ili nos, a zanemariti lice, kao ni zaljubiti se samo u retoriku te ličnosti, a ne videti kada ta ličnost tu retoriku koristi u dobrom smislu, a kada ne. To u stvari znači da se mi „zaljubljujemo“ tako da volimo i mane te ličnosti, odnosno volimo celinu. Ovde nastaje i razlika između ljudi koji misle „da vole“ nekoga i kako ga vole i onih koji uopšte ne vole. Ako parcijalno volimo nečiju karakteristiku, a ostalo ne volimo, mi ne volimo uopšte, jer samo u određenom periodu izoštravamo tu karakteristiku, šta god ona bila, za naše „egoistične“ potrebe. Platonov  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  nema veze sa ovim tipom egoizma. Egoizam kod Platona postoji na prvom stepenu kada između mnogih lepih tela izabiremo jedno telo. To je „pozitivan“ egoizam. Mi u situaciji odluke moramo izabrati jedno lepo telo. Bez ovog pozitivnog egoizma ne bismo ni birali, nego bismo bili sa svim lepim telima po potrebi (to bi bio

negativan egoizam). Takvim životom vođenim negativnim egoizmom ostajemo na nivou čulnosti, i nikada, baš nikada ne možemo stići na sledeći stepen, a to je lepota duše neke osobe. Niče bi rekao za ljude koji žive na ovaj način, koji ostaju na nivou čulnosti, da je to život stada. Ja se posle stotinjak godina mirne duše mogu složiti sa Ničeom.

Upravo to što će nekome određeno telo biti dovoljno lepo, to telo Lajbicovim rečnikom rečeno sadrži „dovoljan razlog“ da nama ono bude lepo, i to tako da ujedinjuje lepotu svih „potencijalnih“ ljubavnika. U ovom izboru se jedino vidi pozitivan egoizam. Nadalje, to lepo telo uključuje odmah u startu, i određene lepe i dobre osobine ličnosti, jer da njih nema, što bi uopšte birao/la takvo telo? Ako je telo samo fizički lepo, a ima jako malo duhovnih lepota, zašto bih uopšte to telo uvrstio/la u mogući izbor? Ovakva fizički lepa tela bez duševnih lepota ne mogu ni da uđu u horizont izbora filozofa. U jedinstvu sa lepim telom mora biti „dobra“ duša, ali tako dobra da je mi „osećamo“ već na prvom stepenu.

Ako neko ima jako lepo telo, a „iskvarenu dušu“ naravno da ćemo se tu zaustaviti. Možemo neko vreme da istrajavamo u delatnosti „popravke“ te duše, u smislu da ona nije previše iskvarena, pa da naša „pedagoška“ delatnost kratkoročno urodi plodom. Ali u slučaju da je u pitanju baš „iskvarena“ duša, onda sigurno posle nekog vremena shvatamo da je nemoguće takvu dušu popraviti. Ova filozofska intuicija je *conditio sine qua non* za najbolji izbor između lepih tela. Da bismo „osetili“ u kojem lepom telu se krije lepa duša, moramo imati filozofskog iskustva odnosno moramo intuitivno znati da li ćemo sa tom osobom moći živeti do „kraja života“, uz sve mane koja ona nosi. Čak i da nam ljubavni odnos propadne, u rezultatu, opet smo mi pobednici, po Platonovoj teoriji ljubavi, jer smo birali *sub specie aeternitatis* kao i na taj način voleli tu osobu. Ako smo izabrali lepo telo i lepu dušu i pod pretpostavkom da dalje dođemo samo do trećeg stepena i tu se zaustavimo, opet smo pobednici (Platon bi rekao i ljubavnici) u saznanju, jer smo saznali da naš ljubavni odnos nije uspeo ne zbog nas (voleli smo *sub specie aeternitatis*), nego zato što druga osoba naš ljubavni odnos ne vidi tako. Ovde neću izoštravati temu boli, dovoljno će biti da

se pozovem na Aristofana koji je učenjem o polovinama rekao da bol nastaje božanskim rascepljivanjem čoveka. Onako kako nam zbog vlastite nesavršenosti nastaje bol u svakodnevnom životu, tako nam bol nastaje i u zajedništvu. Ako izađemo iz nekog ljubavnog odnosa bolni, mi smo uvek obogaćeni ljubavnim saznanjem i iskustvom koji čine našu intuiciju jačom i boljom u nastavku, tako da je sada ta obogaćena intuicija, uslov da u sledećem izboru ne biramo osobu koja ne voli *sub specie aeternatis* i da napravimo sličan prvenstveno logički propust, a onda i emotivni, životni itd.

Prema tome, nema razloga za bojazan da mi nekoga volimo samo parcijalno. Radi se samo o tome da li smo dobro izabrali na prvom stepenu i sa kojom količinom i kojim kvalitetom nečijih nedostataka možemo živeti, odnosno koliko i kako te mane ne čine naš zajednički život „ružnim“ jer nam nije cilj da nam zajednički život bude ružniji, nego lepši od individualnog života. Time što smo se odlučili za jedno lepo telo, sa svim telesnim i duševnim manama koje ta ličnost ima, mi smo se odlučili za „zajedništvo“ ili „prijateljstvo“ kao celinu na putu ερωσ-a.

Većina ljudi ili stado, ovde greši jer nema ni osnovnog stepena intuicije. Stado mnije zato što „oseća“ da ovo zajedništvo „treba biti bolje“, a nije sagledalo celinu odnosno njene uzroke (zašto sam baš izabrao tu osobu, na kojim temeljima će nam budući zajednički život biti bolji, da li znam šta radim uopšte?!) odnosno niti je sebe procenilo kao ljubavnika niti drugoga kao ljubimca, a pogotovo nije procenilo celinu ovog zajedništva i da li ono uopšte može da uspe na putu ερωσ-a. Većina ljudi ne može da sagleda uzroke zajedništva, pa onda ljubavni odnos ostaje površan i kako je počeo tako i završava u površnosti. To se najbolje vidi u cepanju, raskidanju ili deljenju ljubavnog odnosa. Kada se ljubavni odnos cepa ili deli i vraća u individualnost, to se uvek vidi, odnosno, ako se „odvajamo“ od nekoga, mi se odvajamo od te ličnosti kao celine i izlazimo iz ljubavnog odnosa kao celine.

Kako bismo se uopšte mogli polovično odvojiti? Kako je moguće da kažemo i izvedemo „odvajanje“ polovično? Npr. volim i dalje tvoje oči ili nos, ali

se odvajam od tebe, pa ću ipak ponekad doći kod tebe u posetu da pogledam te tvoje oči ili nos koje volim? Ili npr. volim tvoju istinoljubivost, to je tvoja najbolja vrлина i budući da sam odlučio/la da se odvojim od tebe, ipak ću te ponekad kontaktirati da se podsetim kako je to kad je neko istinoljubiv? Oni koji na temelju uma biraju, ti se ne mogu polovično odvojiti, ne mogu ni održati površan ljubavni odnos, ne mogu ni optužiti Platona, kao što to čini Vlastos, da u svojoj teoriji ljubavi „ne uzima u obzir ljude od krvi i mesa“ nego prednost daje objektivizaciji nadmoćnosti. Platon previše uzima u obzir „ljude od krvi i mesa“. Da nije tako ne bi ni na nivou čulnosti pretpostavio mnoštvo. U mnoštvenosti se „mora znati“ izabrati. U toj istoj mnoštvenosti moram na osnovu intuicije izabrati najbolje za sebe. Ovo „najbolje za sebe“ zvuči Vlastosu egoistično. Bez tog egoizma nema ni izbora. Kad ne bi bio/la egoistična ne bi ni birao/la, kao što sam već napomenula, nego bi bila sa svim lepim telima po potrebi, zbog može se dodati ljubavi prema „parcijalnosti“.

Ono što vrlo mali broj tumača Platonovog pojma ερωσ-a ima u vidu je da je njegov Ερωσ pretpostavio Λογος. Razlog pogrešnog tumačenja je u tome što njegov prvi stepen ili čulnost nije pravilno shvaćena. Ona je još nepravilnije shvaćena u hrišćanstvu. Mora se razložiti ta čulnost da bi bilo jasnije zašto dolazi do pogrešnog razumevanja Platonovog prvog stepena ερωσ-a. Mi smo već pre izbora jednog lepog tela, *sintetizovali* uzroke i posledice (λογος) za ljubavni odnos (da je on u skladu sa našim *filozofskim životom*, da je on u skladu sa našim godinama, našim potrebama itd). Jedino i isključivo ako smo napravili sintezu svega ovoga, onda možemo reći da smo na putu ερωσ-a. Zato što je jedino u tom slučaju ερωσ upravlján od strane uma. Vlastos se boji da Platon unižava, diskriminiše ljudska bića ερωσ-om kao umstvenim principom. Potpuno promašuje bit Platonove teorije ljubavi. Kao što u Spinozinoj filozofiji ima i „previše Boga“ tako u Platonovoj teoriji ljubavi ima i „previše nesavršenih ljudskih bića“, kao što je i Sokrat nesavršen jer dolazi samo do trećeg stepena. Samo zato što ih ima i previše, moramo napraviti izbor između njih, što nije nikakav egoizam, mi hoćemo da u „zajedništvu“ dođemo do Ideje Lepote. Moram se ovde osvrnuti na „posedovanje“. Do erotske realizacije zajedništva nikako ne možemo doći

posedovanjem. Drugo ljudsko biće nije stvar da bi se posedovalo, čim hoćemo nekoga da posedujemo, onda tiranski ispoljavamo volju da upravljamo tim bićem. A ljubav nema veze sa tiranijom. Zato nema veze ni sa posedovanjem ili želja za posedovanjem nekoga na bilo koji način i u bilo kojem smislu nije više ljubav.

Samo onoliko koliko ne želim da posedujem, ja volim. Ako želim da posedujem neku osobu, želim da raspoložem njome, to nije ljubav. Ljubavi nema ako u njoj pronalazimo ekonomske kategorije ili ekonomske interese. Verovatno interpretatore zbunjuje Platonov izraz „posedovanje“ lepote, jer mnogi u tome čitaju „posedovanje“ osobe koja je lepa. A to Platon nigde ne spominje. Samo iz slobode izbora oba učesnika ljubavnog odnosa i njihovim daljim biranjem u vremenu tog ljubavnog odnosa, kako bi godinama ostali sa istim tim ljubavnikom, oni potvrđuju ερως kao umstveni princip. Ljubavnik prevlada mane ljubimca, on uvek ima u vidu dobrobit celine. Ima idejni temelj ljubavnog odnosa, jer je taj koji je birao i koji je odgovoran za svoj izbor. U tome je razlika između izbora filozofa kao ljubavnika i stada, između odgovornosti za izbor koja je utemeljena na umu i površnog izbora stada koje bira a da ne zna zašto bira to što bira. Ni u čemu ostalom se filozofi ne razlikuju od drugih jer su filozofi isto tako nesavršeni, kao i drugi, samo filozofi umski biraju.

Budući da su i filozofi samo „ljudi od krvi i mesa“ onda i nas Platon itekako uvrštava kao takve u teoriji ljubavi. Da nije tako ne bi u *Gozbi*, prikazao pet beseda i Sokratovu šestu besedu kao onu koja obrazlaže ovaj umstveni princip. Za ovakvu tekovinu jedini je demon Erot vodič, kao najbolji pomoćnik ljudske prirode. Svaki čovek kao i filozof zato upravo treba da poštuje Erotu, a takođe i ljubavnu umetnost, jer je Erotova moć i junaštvo najbitnije. A filozof mora da se uspinje stepenicama saznanja do Ideje lepote. Ovde se vidi u prvom planu nužnost ili “moranje”. Jedini imperativ na putu ερως-a za filozofe je “nužnost” koja svakog filozofa jednostavno primorava da se uspinje. Ερως-om učimo. Možemo da ostanemo ceo život sami i isto tako sami mnogo da naučimo, ali to neće nikada biti primena erotike u delanju. Istine erotskog saznanja moraju biti življene, jer bez toga da su življene, one ostaju samo prazni oblici. Sokrat zato

što to zna i govori jezikom ερως-a. Popunjavanje ovih oblika ili stepena uspinjanja jeste moguće isključivo ερως-om. Ništa drugo Sokrat ne zna, ali to sigurno zna. On i u privatnom životu bira Ksantipu, koja je prilično nezgodna žena, ali ako izađe sa njom na kraj, onda je uspeo da živi i bračni ερως.

Da bi pozicirao Alkibijada (koji izgledom na *Gozbi* podseća na boga Erota) u odnosu na Sokrata, kao i odredio mesto čulne ljubavi u odnosu na intelektualnu ljubav, Platon, na kraju Sokratovog govora, uvodi pijanog Akibijada (ili nižeg Erota) ovenčanog vencem. Alkibijad odmah primećuje Sokrata i okomljuje se na njega, napada Sokrata da ga vreba (što u stvari radi Alkibijad Sokratu), kao što se iznenada pojavljuje tamo gde ga Alkibijad najmanje očekuje (što u stvari opet radi Alkibijad Sokratu).

Sokrat kaže Agatonu da ga brani, jer se njegova ljubav prema Alkibijadu pretvorila u ne malu muku, ne sme više nikoga da pogleda, ni da porazgovara sa nekim, jer Alkibijad iz ljubavne sumnje i zavisti čuda pravi.

Ljubomora je fenomen koji pripada nižem Erosu. Ovde je to jasno rečeno. Kad smo ljubomorni, onda je u tom slučaju niža vrsta ljubavi u pitanju ili u Alkibijadovom slučaju tiranski eros. Najbolji primer za to je na kraju *Gozbe* kada Alkibijad objavljuje rat Sokratu, čulna ljubav je u ratu sa intelektualnom, on napominje da nema mira između njega i Sokrata, te će mu se osvetiti drugom prilikom. Zašto nema mira? Zato što je Alkibijad zaljubljen u Sokrata i to se vidi u sledećem opisu u kojem Sokrata poredi sa silenima ili satirima. Oni su stalni pratioci Dionisa, predstavnici bujnog života po šumama i poljima. Alkibijadu Sokrat liči na satira Marsiju. Umesto frulama kao što to radi Marsija, Sokrat govorima postiže ono što Marsija postiže melodijama. Za Sokrata kaže da ne mari ni za šta, ni da li je ko lep (kao Alkibijad), bogat, ni da li ima neku drugu odliku, jer smatra da ta dobra nemaju nikakve vrednosti. Ali kad se Sokrat uozbilji i otvori, onda izgleda kao božji kip iznutra. Iz ovog Alkibijadovog opisa vidimo da je njegova duša pod uticajem Sokratovog ερως-a došla do drugog stepena i da je otkrio Sokratovu lepu dušu. Ova lepota Sokratove duše je božanska, toliko je lepa

da je Alkibijad sa njom privučen i zanesen, naprosto “opijen”, odnosno, on je oseća kao nešto božansko.

Ovde nadalje Platon prikazuje kakav je bio Sokratov stav prema homoseksualizmu i telesnoj ljubavi. Alkibijad javno iznosi šta je sve radio da bi naveo Sokrata da bude sa njim. Naime, Alkibijad je jednom prilikom bio sam sa Sokratom, te je mislio da će Sokrat sa njim razgovarati kao ljubavnik sa ljubimcem i zato se radovao. Međutim, ništa se od toga nije dešavalo, nego je po običaju ceo dan proveo u razgovoru sa Alkibijadom, zatim se oprostio i otišao. Alkibijad je sledeći put Sokrata pozvao na gimnastiku, vežbali su zajedno, no ni tada se ništa nije desilo. U nastavku su vežbali i rvali se više puta, a da niko nije bio sa njima, te opet Alkibijadu ništa nije pomoglo. Zato kad je video da nije dospeo do cilja, Alkibijad reši da silom navali na Sokrata i da ga ne pusti, kad je već to preduzeo, da sazna kako stvar stoji. Pozvao ga je na ručak, vrebao ga kao ljubavnik ljubimca. Posle ručka je Sokrat hteo odmah da ode. I kako se Alkibijad postideo (građanska vrlina), pustio je Sokrata.

Međutim, drugi put kad ga je vrebao, razgovarao je sa njim neprestano do u kasnu noć, a kad je Sokrat hteo da ode, Alkibijad se izgovarao da je prekasno da Sokrat u noći ide kući. Zato je Sokrat ostao da prenoći kod Alkibijada, spavao je pored njega i nikoga nije bilo nego njih dvojca u sobi. Alkibijad je pitao Sokrata da li spava, pokušavao je da ga zadivi svojom lepotom, jer je Alkibijad tada mislio da njegova fizička lepota nešto vredi. Međutim, Sokrat ga je ismejao i poneo se oholo. Alkibijad je te noći sa Sokratom spavao kao sa ocem ili starijim bratom. Od tada kao da ga je zmija ujela, a tako mu je i dan danas. Zatim je pitao Alkibijad ostale prisutne šta oni misle kako mu je bilo pri duši, jer je držao da je osramoćen, a opet je morao da se divi Sokratovoj prirodi, njegovoj razboritosti, hrabrosti, jer je Sokrat najbolji po mudrosti i samosavlađivanju. Sokratovo držanje je bilo izuzetno moralno, zato Alkibijad nije ni mogao da se ljuti na Sokrata, niti je nalazio puta kako bi ga pridobio. „Ujeo“ ga je Sokrat za srce kao što je Fedra, Agatona, Eriksimaha, Pausaniju, Aristodema i Aristofana „ujeo“ Sokratov ερως ili filozofski zanos. Alkibijad je Sokrata ponovo sreo kad su išli



zajedno u vojsku, u Potideju, gde su zajedno jeli. Prevazilazio je u vojničkim naporima i Alkibijada i sve ostale. Bez hrane je Sokrat opet bio najbolji u podnošenju, kao i u gozbama gde je umeo da uživa u hrani i piću, a da niko nikad Sokrata ne vidi pijana. U podnošenju zime je takođe bio najbolji. Išao je bos po ledu lakše nego drugi obuveni i izlazio u odeći kakvu je i ranije nosio, iako je bila zima, a vojnici su ga gledali popreko jer su mislili da ih prezire. Kad je Alkibijad bio ranjen, Sokrat ga je srećno izbavio.

Sokrat je u povlačenju vojske od Deliona, bio hoplit, a Alkibijad na konju. Pošto se vojska rasula, povlačio se Sokrat i sa njim Lahet. Tu je Alkibijad mogao da posmatra Sokrata, jer je sam bio manje u strahu, nego kod Potideje, budući da je bio na konju. Sokrat je bio potpuno smiren i izgledao je tako, da će se, dirne li ga ko, junački boriti. Još mnogo toga bi Alkibijad mogao reći u pohvalu Sokratu, jer mu on ne liči ni na kojeg junaka ili čoveka kojeg je sreo u prošlosti, ni u sadašnjosti, budući da Sokrat u zagonetnosti prevazilazi sve njih, kao i u govorima. Ako Alkibijad kao lep muškarac ali nefilozofski usmeren, opisuje Sokratove govore kao silene što se otvaraju, jer se isprva njegovi govori čine smešnima, reči i rečenice su spolja zamotane kao u kakvu kožu razuzdanog satira, kakvi su ti govori tek bili filozofima? Ko vidi otvorene Sokratove govore, ko uđe unutra, naći će da jedino njegovi govori imaju uma, zatim da su njegovi govori božanstveni, da u sebi imaju najveći broj kipova koji predstavljaju razne vidove plemenitosti kao i da najviše stvari dodiruju, da imaju sve ono što dolikuje da ima na umu onaj ko hoće da bude lep i dobar. Kad je Alkibijad izgovorio ovu besedu, nastao je smeh zbog njegove otvorenosti, jer se činilo da je još uvek u Sokrata zaljubljen. Sokrat mu kaže da mu se čini da je Alkibijad trezan, jer obazrivo govori budući da mu je cilj da zavadi njega i Agatona. Agaton je zatim hteo da legne sa Sokratove desne strane, kako bi Sokrat mogao da ga pohvali, ali banula je na vrata cela gomila veselih noćnika. Eriksimah, Fedar i neki drugi digli su se i otišli navodi Aristodem privodeći priču kraju. Aristodema je uhvatio san i spavao je veoma dugo, jer su noći bile duge, probudio se tek pred zoru, kad su već petli pevali. Agaton, Aristofan i Sokrat su jedini bili budni i pili iz velike čaše počinjući sa desne strane, a Sokrat je naravno kao i uvek vodio razgovor. Ono

čega se Aristodem seća je da je Sokrat pokušavao da ih nagoni na priznanje da isti čovek treba da sastavi komediju i tragediju i da je pravi pesnik tragedija takođe i pesnik komedija. Oni su to priznavali, ali nisu mogli dalje da ga prate jer im se spavalo, prvi je zaspao Aristofan, a kad je već bio dan i Agaton. Pošto ih je uspavao, Sokrat je ustao i otišao, a on, Aristodem kao i obično, polazi za njim. Na samom kraju *Gozbe*, Sokrat je otišao u Likej ili gimnasion u istočnom predgrađu Atine, koji je posvećen Apolonu Likeju, a gde će kasnije Aristotel osnovati svoju školu.

Ono što svakako treba istaknuti na kraju Alkibijadove besede je njeno značenje. Njegova beseda predstavlja narodsko shvatanje ljubavi. U njemu je Sokratov εἶδος izazvao opijenost, ali on ostaje na drugom stepenu εἶδος-a, koji mu otkriva Sokratovu lepu dušu. Na ovom stepenu se Alkibijad zaustavlja. On oseća da nije isti kao pre, ali ne teži dalje, na putu εἶδος-a ka znanjima, nego ostaje na ovom stepenu. Na kraju dijaloga Platon namerno uvodi Alkibijada. Ovim uvođenjem je Platon rekao da se većina ljudi ne može popeti dalje, nego ostaje u okviru drugog stepena na putu uzdizanja duše ka ideji Lepote. Istorijska je činjenica da je Alkibijad u nastavku ispoljio tiranski eros, u smislu da je napustio Atinu i prešao u Spartu. Da bi se pojam εἶδος-a potpuno izrazio, neophodno je proučiti ovaj pojam i u dijalogu *Fedar*, uporediti ga sa pojmom εἶδος-a iz *Gozbe*, kao i prikazati Ksenofontovo delo *Gozbu*, kako bi se i poređenjem Platonove i Ksenofontove *Gozbe*, istakla razlika.

Platon, za razliku od *Gozbe*, u *Fedru*, uvodi samo dva učesnika dijaloga, a to su Sokrat i Fedar. Isti učesnik Fedar iz Platonove *Gozbe* se pojavljuje i u Platonovom dijalogu *Fedar*. To nije slučajno. Fedar koji u *Gozbi* traži da se govore besede kao pohvale bogu Erotu, u *Fedru*, predstavlja jedinog Sokratovog sagovornika. Dijalog započinje zajedničkom šetnjom Fedra i Sokrata, Sokrat je hteo da čuje šta je govorio Lisija, Kefalov sin, koji se besedništvu naučio od Tisije, Sirakužanina, te se Lisija kao petnaestogodišnjak upoznao sa sicilskom teorijom besedništva. Lisija je znanje iz besedništva prikazao u 34 besede, od kojih kritika 5 beseda nije smatrala Lisijinim besedama. Fedar ističe da je tema

koju su pretresali bila ljubav i on smatra da je Lisija najbolji govornik onog vremena, te pita Sokrata kako da on koji tome poslu nije nimalo vičan, može napamet da kaže sve to što je rekao Lisija. Sokrat smatra da Fedar nije samo jedanput čuo Lisijinu besedu, nego je vjerovatno više puta moljakaio Lisiju da mu besedu ponovi, a Lisija ga je drage volje poslušao. Ali Fedru vjerovatno ni to nije bilo dovoljno nego je naposljetku uzeo spis, te stao u njemu pregledati mesta koja su mu se najviše sviđala. Zaokupljen tim poslom, sedeo je od rana jutra dokle god od sedenja nije iznemogao, pa je izašao u šetnju. Pre toga je besedu naučio napamet, ako nije bila suviše duga. A pošao je izvan grada da je nauči. Kad je sreo čoveka koji voli da sluša besede, Sokrata, onda se obradovao što ga je video i pozvao ga sa sobom u šetnju. Fedar kaže da nije sasvim napamet naučio besedu, samo će otprilike smisao svih Lisijinih izvođenja o razlici onoga ko ljubi i onoga ko ne ljubi u glavnim tačkama izneti i to redom počinjući od prvoga.

Sokrat pita Fedra šta to drži u levoj ruci pod haljinom. Pretpostavlja da je to beseda. Fedar priznaje i pita Sokrata gde hoće da sednu pa da čitaju besedu. Idu pored Ilisa (rečice u Atici), koja je tekla sa gore Himeta prema jugu i gubila se u ravnici. Najlakše im je da idu uz rečicu jer su bosu pa da uz put kvase noge. Sokrat šalje Fedra napred da pogledom traži mesto gde će sedeti. Fedar pita Sokrata da li vidi najvišu platanu, a Sokrat mu odgovara da vidi. Fedar kaže da je tamo hladovina, pirka povetarac, ima i trave da sednu a ako im se sviđi i da legnu. Sokrat ga šalje napred, te Fedar pita Sokrata da li je to mesto na Ilisu gde je po priči, Boreja ugrabio Oritiju. Boreja severac, najsilniji od svih vetrova, stanovao je u tračkim pećinama. Zavoleo je Oritiju, ugrabio je i doneo u Trakiju na dvor. Ona mu je rodila dva sina, Kalaisa i Zeta i dve ćerke Kleopatru i Hijonu. Fedar je pitao Sokrata da li on veruje da je ta priča istinita.

Sokrat odgovara da je u mitološke priče teško verovati, iz čega se vidi Platonov odnos prema zvaničnoj mitologiji, jer su one lepe ali iziskuju veliku veštinu i napor da se razumeju, pa onaj ko ih se laća nije baš sasvim srećan čovek. Pa zato ako neko ne veruje u njih, pa se potruđi da ih svede na nešto istinito, tome će trebati mnogo vremena. A Sokrat za taj posao nema slobodna vremena. "Uzrok

je tome, dragi moj prijatelju, ovaj: ne mogu, kako delfijsko pismo naređuje, još ni sama sebe da poznam, pa mi se čini smešno da, kad još ni to ne znam, ispitujem stvari koje me se ne tiču.”<sup>186</sup> U ovoj jednoj od najpoznatijih Sokratovih rečenica, u kojoj vidimo kako se narodno shvatanje “Upoznaj samog sebe” u celosti podudara sa Sokratovim shvatanjem samoispitivanja, Sokratovim shvatanjem života kojeg treba takođe u celosti posvetiti ispitivanju samoga sebe. Da bismo sebe “ispitali” moramo koristiti um, odnosno moramo hteti “sopstveno upoznavanje”, a to je težak i naporan posao koji zahteva vreme. Zato Sokrat te priče ostavlja onakve kakve su, držeći se onoga što se o tome misli, ne brine se za takve stvari, nego za sama sebe.

Sokrat je u nastavku, oduševljen drvetom, jer je platana veoma širokih grana i visoka, pa je prelepa visina i hladovina. Ispod platane umilno izvire izvor veoma studene vode, tako da se nogom može osetiti. Po slikama i zavetnim poklonima čini se da je to svešteno mesto, posvećeno Nimfama i Aheloju (najveća reka u Heladi, danas Aspropotam). Vetar je prijatan i pun mirisa. Trava je najumilinjija koja je u blagu pristanku bujno izrasla, tako da možeš leći, glavu nasloniti na meko uzglavlje. Ova slika platane i izvora kao i vetra i trave, prikazuje prijatnu atmosferu u koju je smešten dijalog, dok se sam Fedar pokazao kao odličan vodič stranaca. Fedar kaže Sokratu da se ponaša kao nekakav osobenjaka, jer liči na stranca koga vode, a ne na domaćeg čoveka. Sokrat ni iz gradske oblasti ne ide u tuđe krajeve, a izvan bedema se uopšte ne pojavljuje. Čudan je Sokrat Fedru zbog takvog ponašanja. Sokrat, međutim, moli Fedra da mu to ne zamera jer je razlog tome želja za znanjem. „A ovi predeli i ova drveta me ničemu ne uče, nego ljudi u gradu.”<sup>187</sup> Međutim, Fedar je baš bio taj koji je našao pravi lek njegovom neizlaženju. Sokrat je izašao namamljen od Fedra, tom besedom, pa bi ga mogao voditi preko cele Atike i kuda hoće. Zato je uskoro Sokrat legao i slušao besedu, a Fedar je čitao. „Platon je kao prvi među filozofima odgovorio na besedu Lizije, sina Kefalovog, pa ju je razmatrao reč po reč u

---

<sup>186</sup> Platon, *Dela – Fedar*, Dereta, Beograd, 2006, prev. Miloš N. Đurić, 81.

<sup>187</sup> Platon, *Fedar*, Narodna knjiga, Alfa, 1996, prev. Miloš N. Đurić, 5.

*Fedru*. Prvi je takođe govorio o značenju gramatike.<sup>188</sup> Lisijina beseda započinje sa isticanjem razlike između ljubavnika i nezaljubljenih, kojima je u životu bolje i zašto. Prvo što Lisija napominje je da se ljubavnici kaju za svoje milosti, čim su zadovoljeni, a nezaljubljenima ne dolazi nijedan trenutak u kome bi imali razloga za kajanje.

Nezaljubljeni od svoje volje i time u mogućnosti da najbolje razmisle o svojim stvarima, čine milosti prema svojim snagama. Ljubavnici zato kasnije moraju da uzimaju u razmatranje kako su zbog ljubavi svojim imanjem rđavo upravljali i šta su ispoklanjali, pa kad još svemu tome dodaju muku što su je podneli, misle da su svojim ljubljenicima davno vratili ljubav. *Prvi dokaz* da je nezaljubljenima bolje je taj što su oni razumni, dok ljubavnici nisu.

Budući da su ljubavnici nerazumni, onda postupaju tako i sa imovinom, a na kraju misle da su ljubav vratili ljubljenicima. A oni koji ne ljube ne mogu se izgovarati zanemarivanjem imanja, niti uzimati u račun minule napore, niti žaliti se na rasprave sa rođacima, te kad otpadnu tolika zla ne ostaje im ništa drugo nego da dobrovoljno čine sve ono čime misle da se mogu dopasti drugima.

Ljubavnici su dostojni dubokog poštovanja zato što tvrde da su im najmiliji oni koje ljube, što su gotovi da se rečima i delima mrze sa drugima da bi se dopali ljubljenicima, onda je lako prepoznati da li govore istinu ili ne po tome što će one u koje se kasnije zaljube više poštovati nego u one pre, pa će novima, za volju starim ljubljenicima, zlo činiti. Ljubavnici sami priznaju da su „više bolesni nego pametni, i da znaju da im pamet nije u redu, ali da ne mogu sami sobom vladati.“<sup>189</sup> Prema tome, kad dođu k sebi, a tada je već kasno, onda mogu i odobravati ono što su naumili u onakvu stanju. Pa ako si između ljubavnika i odabrao najboljeg, tvoj izbor bi bio ograničen samo na malen broj, ako bi između ostalih izabrao najprikladnijega, taj bi bio između mnogih, tako da ima više nade da se u velikom broju nalazi onaj koji je dostojan tvoga prijateljstva.

---

<sup>188</sup> Laertije Diogen, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd, 1973, prev. Albin Vilhar, 95.

<sup>189</sup> Platon, *Fedar*, Narodna knjiga, Alfa, 1996, prev. Miloš N. Đurić, 6.

Ako se bojiš javnog mnjenja da ćeš doživeti sramotu ako ljudi doznaju, onda je pomisljivo da će se ljubavnici, misleći da im se i drugi dive onako kao oni sami sebi, zaneti i pričati puni taštine, pred svakim se razmetati, kako se nisu uzalud mučili. A oni koji ne ljube, jer umeju sebe obuzdavati, voleće sve drugo a najmanje slavu. *Drugi dokaz* u prilog nezaljubljenima je taj da se mogu obuzdati i da ne vole slavu, tako da će umereno živeti.

Nemoguće je da mnogi ne čuju i ne vide kako ljubavnici prate svoje ljubimce, to smatraju za svoj posao, tako da se, kad ih ljudi vide, kako razgovaraju, odmah stvara mišljenje da su se sastali ili zbog požude koju hoće da zadovolje, ili zato što tek nameravaju da je zadovolje. A one koji ne ljube niko neće pokušati da prekora za njihovo sastajanje, jer svako zna da je nužno razgovarati. Ako je održavanje prijateljstva vezano sa teškoćom, ako se drugim načinom dogodi razmirica, da za obojcu nastane nesreća, a na kraju se izgubi ono što se najviše voli, onda se ljubavnika moramo najviše bojati. Jer ima mnogo stvari zbog kojih oni padaju u žalost, pa misle da se sve dešava na njihovu štetu. „Zato i pokušavaju da ljubljenicima spreče sastajanje sa drugim ljudima, bojeći se bogatih da ih bogatstvom ne nadmaše, a učenih da ih ne nadmaše duhom.“<sup>190</sup>

*Treći dokaz* zašto je nezaljubljenim ljudima bolje je taj što nemaju problema sa ljubomorom. Jer ako neko drugo dobro imaju ljubavnici, onda se oni svakoga boje zbog onoga čime ljubimac stiče moć i uticaj. Zato ljubavnik nagovara ljubimca da se sa ljudima omrazi, lišavajući ga prijatelja i tako ljubimac ostaje sasvim sam. Ako ljubimac vodi računa o ljubavnikovoj koristi i misli pametnije od njih, onda će se s njima posvađati. A oni koji nisu zaljubljeni, nego su svojom vrednoćom zadobili ono što su želeli, neće osećati nikakvu zavist, protiv drugih, nego će mrzeti one koji to ne žele, misleći da ih ovi preziru, a od onih koji se s ljubimcem druže nadaju se koristi. Zato postoji mnogo veća nada da će im ta stvar postati izvor prijateljstva a ne neprijateljstva. *Četvrti dokaz* u prilog nezaljubljenima je to što oni mogu lakše prijateljevati za razliku od ljubavnika.

---

<sup>190</sup> Ibid., 7.

Mnogi ljubavnici požudeli su telo pre nego karakter dečaka, obavestili se i o drugim njegovim osobinama, tako da je neizvesno da li će hteti da budu prijatelji kad svoju požudu zadovolje. A što se tiče nezaljubljenih, koji su već ranije, kao uzajamni prijatelji, to učinili, naslada koju su osećali im neće smanjiti prijateljstvo, nego će im ostati uspomena. Ljubavnici hvale ono što ljubimac govori i čine to čak ako i nije najbolje, bilo zato što se boje da će ljubimčevo prijateljstvo izgubiti, bilo zato što zbog požude ne mogu pravilno rasuđivati. Eto takve su posledice ljubavi.

Ljubav čini da je onima koji u njoj nisu srećni mučno, a srećne primorava da hvale i ono nedostojno radosti. „Zato ljubljenuke treba više žaliti nego im zavideti.“<sup>191</sup> Lisija se obraća svome ljubljenuku i navodi ako njega posluša, on neće saobraćati sa njime robujući trenutnoj nasladi, nego imajući na umu docniju korist, ne od ljubavi savladan, nego vladajući sobom, neće zbog malih stvari započinjati ljuto neprijateljstvo, nego će se zbog velikih gneviti malim gnevom i polagano, opraštajući nenaumljene greške, a trudeći se da otkoni naumljene. Jer su to znamenja prijateljstva koje će dugo trajati. Ako na pamet pada to, da prijateljstvo ne može ojačati bez strasne zaljubljenosti, onda ni sinove ne bismo voleli, ni roditelje, niti verne prijatelje, koji nisu postali iz požude, nego na osnovu drugih životnih uslova. Lisija smatra da je *prijateljstvo* najbolji oblik ljubavi.

Zato i milost treba činiti onima koji je trebaju, ali i drugima, ne najboljima, nego najpotrebnijima, jer oni koji su izbavljeni iz većih nevolja, najviše će biti zahvalni dobrotvorima. Na gozbe u svojoj kući treba zvati prosjake i one kojima je potrebno da se nahrane, jer će oni biti odani i dobrotvoru a ne zvati prijatelje. Milost treba činiti i onima koji su sasvim potrebni, ne onima koji samo prosijače, nego onima koji su dostojni pomoći, ne onima koji će uživati mladalačku lepotu, nego onima koji će u starosti deliti od svojih dobara, ne onima koji će se posle postignutog cilja time pred drugima nadmetati, nego onima koji

---

<sup>191</sup> Platon, *Fedar*, Narodna knjiga, Alfa, 1996, prev. Miloš N. Đurić, 8.

će se pred svima stideti i ćutati, ni onima koji se trude samo kratko vreme, nego onima koji za svega života ostaju prijatelji, ni onima koji će se pošto zadovolje požudu tražiti povod neprijateljstvu, nego onima koji će kad prođe mladost, pokazati svoju vrsnoću. Prijatelji zaljubljenima čine zamerke, a onima koji ne ljube niko nikad nije zamerio, da su se slabo trudili oko svojih stvari. *Peti dokaz* u prilog nezaljubljenih je taj što se oni ne zameraju kao ljubavnici, jer se uvek brinu o sebi, dok se ljubavnici slabo brinu o sebi. Ne treba ugađati svima koji ne ljube, nego paziti da nekome od njih ne proizilazi šteta. Sokrat za Lisijinu besedu kaže da božanstvena, jer se sasvim zaneo. I to mu se dogodilo zbog Fedra, jer je u Fedra gledao, te mu se činilo da je Fedra ozarivala radost dok je čitao.

Međutim, Sokrat ima interpretaciju besede koju će izložiti u nastavku, dok Fedar na kraju dodaje da se ljubavnik nalazi u nekom bolesnom stanju više nego neljubavnik. Ako Sokrat dokaže više nego Lisija, onda nek stoji Sokratov kip iskovan pored zavetnog poklona Kipselida u Olimpiji. Sokrat kaže Fedru da se ražestio zato što je zadirkujući njega, napao Lisiju. Sokrat smatra da će ispasti smešan ako posle valjana pisca on, koji je neuk, bez pripreme kaže nešto o istom predmetu. Fedar želi da čuje Sokratovu besedu pred platanom jer mu u protivnom nikada više neće ničiju drugu besedu niti pokazati niti saopštiti. Sokrat prvo sebi zastire lice, pa će onda govoriti da što pre besedu trkom svrši, da se od stida ne pomete gledajući u Fedra. Prvo poziva Muze, da mu pomognu u priči, a priča počinje ovako – beše jednom nekakav dečak ili momčić izvanredne lepote. Taj je imao puno ljubavnika, a jedan od njih je bio lukav. I ovaj mladića beše uverio da ga ne voli, pa jednog dana kad je od njega tražio ljubav, uveravaše ga da neljubavniku treba pre ugoditi nego ljubavniku.

U svim stvarima ima samo jedan početak za one koji hoće da se dobro savetuju. „Treba da znaju o čemu hoće da se savetuju, inače će nužno pogrešiti u svemu.“<sup>192</sup> Ovde Sokrat ističe da većina ljudi niti ne opaža da ne poznaje suštinu pojedinih stvari. Ali kao da je poznaju oni se ne sporazumeju u početku

---

<sup>192</sup> Platon, *Fedar*, Narodna knjiga, Alfa, 1996, prev. Miloš N. Đurić, 13.



ispitivanja, te kasnije ispaštaju, jer se ne slažu ni sami sa sobom, ni među sobom. Sokrat i Fedar neće učiniti istu grešku, nego kad su već postavili pitanje da li prijateljstvo treba održavati više s ljubavnikom ili s neljubavnikom, prvo se moraju složiti o pojmu ljubavi, o njenoj suštini i njenoj snazi, te zatim ispitivati da li ona onda donosi korist ili štetu.

Prvo što uviđamo kad je ljubav u pitanju je da je *ona nekakva požuda*. Zatim i neljubavnici osećaju požudu za onim što je lepo, tako da i to znamo. Kako onda razlikovati ljubavnika od neljubavnika?

U svakome od nas se nalaze dve sile, dvojna priroda ερωσ-a, prva je urođena, požuda za nasladama, koja tako vlada da nas pokreće, a druga je stečena, misao (doksa) koji teži za onim što je najbolje. Ερωσ je *požuda* koja je nam je jednim delom urođena a drugim delom stečena. U Fedru ερωσ opet ima dvojnu prirodu. Ove dve sile se ponekad slažu a ponekad se protive jedna drugoj, te čas preovlađuje jedna čas druga. Ako nas naša misao razložno vodi onom što je najbolje, te ima nad nama vlast, onda je ime toj vlasti razboritost. Ako nas ona prva kao požuda za nasladama, nerazložno uvlači u naslade, onda se ta vlast naziva razvrat (ὕβρις). Razvrat je mnogoimen, može biti „obest“, „oholost“, „drskost“, kao i „razuzdanost“ ili „raskalašnost“. Ima mnogo imena zato što ima mnogo delova i oblika. Ako je požuda za jelima odnela pobedu nad najboljim umom i ostalim požudama, onda je to proždrljivost i onome u koga se nalazi nadenuće isto ime. Ako je požuda za pijenjem odnela pobedu, onda je pijanstvo tiranin, a onoga koga vodi tim putem, jasno je da ćemo nazvati pijancem. „A što se tiče i ostalih ovima srodnih i srodnih požuda imena, jasno je kakva se imaju nadevati, već prema tome kako koja od njih preovlađuje.“<sup>193</sup> Iz ovoga se vidi da je Ερωσ sastavljen od *logosa*, u ovom smislu razboritosti koja je stečena i požude koja nam je urođena.

Vidi se kako Sokrat ponavlja još iz mitologije i poezije prisutnu dvostruku prirodu ερωσ-a, ovde je on jedinstvo *logosa* i požude. I naposletku, Sokrat

---

<sup>193</sup> Platon, *Fedar*, Narodna knjiga, Alfa, 1996, prev. Miloš N. Đurić, 14.

definiše ljubav u *Fedru*, ljubav je bezumna požuda koja savlađuje misao, kao i težnju za pravim, koja juri za uživanjem naslade, što je daje lepota, a sve to iz razloga da bi na kraju bila dovedena telesnoj lepoti pa time ojačala do najživljeg razvitka snage. Ova bezumna požuda je dobila ime po snazi – ljubav. Ovde vidimo razliku u tumačenju pojma ερως-a u odnosu na *Gozbu*. Zašto Platon pravi ovu razliku?

Zato što su u pitanju dve različite vrste ljubavi. U *Gozbi* je u pitanju filozofski ερως, dok je u *Fedru* u pitanju strasna ljubav koja nastaje kao bezumna požuda da bi dovela do najživlje snage. Ta razlika se pojavljuje i zato što je tematski okvir dijaloga drugačiji. U *Gozbi* je tema umsko ili filozofsko napredovanje duše pomoću ερως-a, dok je u *Fedru* u centru pažnje shvatanje ljubavi kao strasti koje ovde ima smisao bezumne požude. Ova bezumna požuda se onda filtrira pomoću zanosa, te je u *Fedru* *zanos* okosnica požudnosti. Sokrat pita Fedra da li se čini Fedru kao što se čini Sokratu da je pod vlašću neke božje sile? Fedar kaže da mu teče beseda kao reka.

Sokrat nastavlja da raspravlja o tome koju će korist ili štetu od ljubavnika i neljubavnika očekivati po svoj prilici onaj ko im ugađa. Onaj koga je požuda savladala mora svog ljubljenika pripremati da bude što prijatniji. A bolesnu čoveku je prijatno sve što se s njim ne takmiči, a što je bolje od njega ili jednako sa njim, to mu je mrsko. „Prema tome, ni boljega ni sa sobom jednaka ljubljenika neće ljubavnik drage volje podnositi, nego ga svagda gradi slabijim i nesamostalnijim.“<sup>194</sup>

Slabiji je neuk čovek od učena, plašljiv od hrabra, nevešt u govoru od školovanog besednika, sporouman od hitroumna. Ostalim nedostacima ljubljenika se ljubavnik mora radovati, druge izazivati, ili se lišavati trenutnog uživanja. Ovde na relativno komičan način, Platon predstavlja ljubavnikovu „obradu“ ljubljenog, da bi ljubljeni bio što prijatniji. Na svaki način ljubljeni treba biti na nižem mestu od ljubavnika, znači nikako bolji ili jednak sa njim. U ovom smislu

---

<sup>194</sup> Ibid., 15.

Platon kaže da se u strasnoj ljubavi suprotnosti privlače. Međutim, u daljnjem prikazu strasne ljubavi nastaju problemi za ljubljenog jer ga ljubavnik udaljava od mnogih drugih korisnih veza, na osnovu kojih bi se najviše mogao razviti u čoveka, te mu čini veliku štetu, a najveću time što ga uzdržava od veze na osnovu koje bi najviše razvio svoj um. Nipošto ljubljenik ne sme biti filozofski obrazovan, jer mora što manje koristiti um, najbolje je da ostane na nivou požude jer to najviše odgovara ljubavniku. Strategija strasnog ljubavnika u nastavku se zasniva na metodama da ljubljenik u svim stvarima ispadne neznalica, da se u svemu upravlja prema ljubavniku, a kad takav bude, biće ljubavniku najpovoljniji, a sebi samom najštetniji. Što se tiče duhovne strane, zaljubljen čovek nipošto nije koristan čuvar i drug, navodi Sokrat.

Sledi ispitivanje kako će onaj ko je primoran da se odaje onom što je prijatno umesto onom što je dobro, obraćati pažnju na održavanje, na negu tela kome je postao gospodar. Takav čovek će trčati za razneženim a ne za očvrslim mladićem; za onakvim koji nije odnegovan na žarkom suncu nego u debeloj hladovini, koji je nevešt muškim naporima i njihovu mučnu znoj, a vičan razbludnu i nemuškom načinu života; za onakvim koji se kiti tuđim bojama i ukrasima nemajući svojih, tako da je očevidno kako nije vredno da se rasprava o ovome produžuje. U ratu neprijatelji telu takva slabića prilaze bez straha, a prijatelji i sami njegovi ljubavnici moraju strahovati za njega. Koju korist ili štetu na imovini donosi saobraćanje s ljubavnikom i njegovo staralaštvo? „Ta svakome je toliko jasno, a najviše ljubavniku, da bi on više no išta pozeleo da mu je ljubljenik lišen najdraže, najdobronamernije i najbožanstvenije imovine.“<sup>195</sup> Ovaj stav pokazuje da ljubavnik želi da gospodari ili vlada ljubljenikom, u smislu da ga lišava oca i matere, srodnika i prijatelja, misleći da ga svi oni ometaju u saobraćanju sa mladićem, te mu prigovaraju za to.

Platon izvrsno sagledava strastveni odnos ljubavnika i ljubljenika, jer u ljubavi ljubavniku svi smetaju koji saobraćaju sa ljubljenikom. A ima li mladić svoje imovine u zlatu, ili u drugim vrednostima, smatraće da ga nije tako lako

---

<sup>195</sup> Platon, *Fedar*, Narodna knjiga, Alfa, 1996, prev. Miloš N. Đurić, 16.

uhvatiti, ni njime (zlatom), ni kad ga uhvati nije lako takvim mladićem upravljati. Zato svakako ljubavnik mora zavideti ljubljeniku, ako ovaj ima imovine, a mora se radovati ako je izgubi. Ljubavnik će poželeti i da mu je ljubljenik što duže bez žene, dece ili porodice, želeći da svoju požudu što duže zadovoljava u slatkom uživanju. Ljubljeniku je ljubavnik štetan zato što s njim cele dane provodi, od svega najneprijatiji jer iako se vršnjak raduje vršnjaku, jednakost godina dovodi do jednakih zadovoljstava i stvara prijateljstvo, pa ipak i takav saobraćaj sa vremenom dosadi.

A uz to sledi i ovo da pritisak u svakoj prilici dosadi, a i pritisak ne uzimajući u obzir nejednakost, najviše vrši ljubavnik prema ljubljeniku. Jer stariji družeći se sa mlađim, ne voli da ga ostavlja ni danju ni noću, nego se predaje navali neodoljivog nagona, međutim, mlađem nije lepo sa starijim jer mora da gleda lice starije i već precvetalo, kao i sve ostalo što ide sa tim. Dokle god ljubi ljubavnik je štetan i dosadan, a kad prestane ljubiti onda je nepouzdan, jer sve one zakletve i molbe koje je spominjao sada ne može ispuniti, jer je posle određenog vremena dobio drugog gospodara – pamet i razboritost, mesto ljubavi i pomame, tako da je posao drugi čovek, a da to ljubljeni nije ni primetio.

Ljubljeni sada traži ono što je jednom obećano, kao da razgovara sa istim čovekom, a ljubavnik od stida niti se usuđuje da kaže da je postao drugi, niti zna kako će sada kad je došao do razuma, kao i do razboritosti ispunjavati zakletve i obećanja iz prošlog vremena. „Tako on nužno postaje begunac i varalica.“<sup>196</sup>Nekadašnji ljubavnik se promenio, beži od svog ljubljenog, tako da je ljubljeni sada primoran da za njim trči, srdeći se i kunući, zato što svu stvar nije razumeo od početka, naime, kako nikad nije ni trebalo da ugađa zaljubljenju, koji je kao rob svoje strasti bio van sebe, nego radije onome koji ne ljubi i ima pameti, jer je ljubavnik neveran, mrzovoljan, zavidljiv, neprijatan i nanosi štetu ne samo njegovom imanju nego i njegovu telu, a najveću obrazovanju njegovog duha od kojeg ni ljudima ni bogovima nema ništa dragocenije, niti će ikada biti.

---

<sup>196</sup> Ibid., 17.

Prijateljstvo strasnog ljubavnika se ne rađa iz dobre volje, nego kao jelo zbog zasićivanja.

Sokrat je završio besedu i rekao Fedru da ga neće čuti više da govori, jer koliko je ljubavnika prekorio, toliko dobra ima u neljubavniku, što znači da je kod neljubavnika sve suprotno. Fedar moli Sokrata da još ne prelazi reku, dok ne prođe podne, odnosno velika vrućina, tako da predlaže da još ostanu kod platane i da porazgovaraju o tome šta je rečeno pa čim zahladi, da pođu kući. Sokrat kaže da je Fedar pomaman na besede, da je zbog toga dostojan divljenja: „Jer, ja mislim da od svih beseda što su održane za tvoga života niko ih na svetlost nije izneo više nego ti, bilo što si ih sam izgovorio, bilo što si druge na kakav god način primorao na to.“<sup>197</sup> Jedini je izuzetak Simija iz Tebe, od kojeg Fedar nije jači.

I ovde se dešava preokret. Kad je Sokrat nameravao preći reku javio mu se njegov unutrašnji glas (δαίμόνιον) ili Sokratovo božanstvo, kao i uobičajeno znamenje a ono ga uvek zadržava od onoga što namerava učiniti. Po Ksenofontu, glas Sokrata podstiče i opominje, a po Platonu, odvraća od lošeg. Time se Sokrat i razlikovao od ostalih Atinjana. Oni su imali utvrđena shvatanja o životu, pa im se Sokrat činio sa svojim demonom kao nadrimudrac, zanovetalo, protivnik i rušilac dotadašnje dobre zajednice. Sokrat mora da se oprostí od greha pre nego što ode kući, smatra da duša ima vidovitost, jer ga je već davno dok je govorio besedu nešto uznemirivalo, a to se sada iskazalo. Sokrat zato kaže Fedru da ga je nagnao da kaže strašnu besedu, nedotupavnu i gotovo bezbožnu.

Nadalje Sokrat započinje pohvalu Erotu, Erot je u stvari sin Afroditin, bog ljubavi kojeg Homer još ne poznaje. U Hesioda je Erot jedno od najstarijih božanstava, on nastaje posle Haosa, Zemlje i Tartara, najlepší je među bogovima, u ljudima i bogovima savlađuje razum i mudar savet. On je sila koja pokreće i sjedinjuje sve stvari i stvara harmoniju u svetu. Kod kasnijih pesnika on je dečak, pun lukavstva, nemilosrdan mučilac ljudi i bogova, koji nikoga od bogova ne

---

<sup>197</sup> Ibid., 18.

štedi (ni Zeusa ni svoju majku Afroditu) a izgleda tako da ima krila koja blistaju zlatom, ogrnut purpurnim plaštom, naoružan lukom i strelama u zlatnom tuču, leti svuda, kao vihor, potresa dušu i bogovima i ljudima. U kasnijim verzijama se kao njegovi roditelji obično se spominju Ares i Afrodita, Kron i Ilitija, Hermo i Afrodita, Zefir i Irida, Por i Penija, poslednje spominje Platon u *Gozbi*.

Prva prednost Erotova je ta, što ako je on bog ili nešto božansko, onda on ne može biti nikakvo zlo. Lisijina i Sokratova beseda su govorile o Erotu kao da je zao. One su se u tom pogledu ogrešile o Erotu, pa je još njihova nedotupavnost baš smešna po tome što nisu rekle ništa pametno a ni istinito, a razmetale su se, kao da jesu nešto, ne bi li neke čovečuljke prevarile i među njima stekle priznanje. Zato se Sokrat mora „očistiti od greha.“ Za one koji se ogreše o mitologiju postoji način očišćenja, za koji Homer nije znao, ali je znao Stesihor (jedan od najplodnijih helenskih liričara). Kao pesnik je bio veoma ugledan, pa su mu Himerani na severnoj obali Sicilije podigli spomenik, u novac su kovali njegov lik, a Aleksandar Makedonski ga je smatrao pesnikom kojeg treba da čitaju kraljevi. Stesihorova poezija je najranije vrednosno tumačenje mitova, o čemu Homer ništa nije još ni slutio.

Sokrat kaže Fedru da su bestidno rečene one dve besede, da ih je kakav plemenit čovek blage ćudi koji isto takva ljubi ili je već ranije ljubio, slučajno slušao, kako ljubavnici zbog malih stvari zameću ljuta neprijateljstva, te iz ljubavi sumnjaju na svoje ljubavnike kao i da im štetu nanose, zar on ne bi pomislio da sluša ljude koji su odrasli negde među mornarima, kao i da nikakve blagorodne ljubavi nisu videli, a kamoli da bi se s nama složio u tome što korimo Erotu.

Sokrat se stidi i boji se samog Erotu, želi da tečnom besedom splashne onu morsku koja mu je ostala u ušima, a savetuje i Lisiji da što pre napiše kako ljubavniku treba ugađati pre nego ljubljeniku, ako je sve drugo jednako. Fedar odgovara Sokratu da će čim Sokrat izrekne pohvalu ljubavniku, Lisiju primorati da na isti način napiše govor o istom predmetu.

Prvo se u drugoj Sokratovoj besedi ističe se *kako zanos ne treba odmah osuđivati*. Džerson navodi „Ali u stvari ako je zanos „božanski“ onda je on izvor najboljih stvari koje imamo (244A5-7). Između vrsta božanskog, zanos je takav da pripada proročicama i sveštenicama, onima koje ispaštaju za stare zločine i pesnicima (244B-245B). Tako, nastaje pitanje: da li je ljubav božanska forma zanosu? Način na koji ćemo odgovoriti, mora, kaže Sokrat, prvo razumeti istinu o prirodi ljudske i božanske duše, „šta one rade (εργα) i „od čega boluju“ (παθη, 245C 2-4). Predstojeći iskaz duše je, želim pokazati, iskaz ličnosti (prev. Ž. Ališić).“<sup>198</sup> U kojem odnosu su ljubav i duša? Odnosno kako ljudska duša putem zanosu u stvari živi najbolji život? „Božanski zanos tako povezuje pasivnost stanja kada smo zaljubljeni i instiktivnu želju za seksom sa racionalnom željom paradigmatično pripadajućoj bestelesnoj duši. Božanski lud ljubavnik traži da obnovi svoje izgubljeno znanje. Možemo reći u širem smislu, da traži kako bi se obnovio, da je to njegov pravi identitet (prev. Ž. Ališić).“<sup>199</sup>

Time se vidi da je u božanskom kao i u običnom ljubavniku isti παθος, samo je božanski vođen razumom, a ne instinktom kao kod običnog ljubavnika. I tu dolazimo do veze u tumačenju pojma ερως-a između *Gozbe* i *Fedra*, preko pojma λογος-a. Božanski zanos omogućava znanje, u smislu da unosi razum u ljubavnika, tako da je veza između dva dijaloga više nego očigledna. U nastavku, nije istinita beseda koja tvrdi da mladić koji ima ljubavnika treba da više ugađa neljubavniku, zato što je onaj zanesen, a ovaj razborit. Jer kad bi to tako bilo, da je zanos neko zlo, onda ne bi bilo nikakve zamerke tome.

*Ali do najdragocenijih dobara dolazimo zanosom*, ukoliko nam se on daje kao božji poklon. Svih pet dokaza koji su bili na strani neljubavnika, sada Sokrat poništava jer zanos nije zlo, budući da do najvišeg dobra dolazimo zanosom. Za ovaj *prvi* oblik ludila Sokrat navodi četiri dokaza zašto je on dobar. Prvi dokaz je “proročko ludilo” u koje je sveštenica u Delfima padala, koju je i Homer slavio, jer su Delfi u političkim poslovima imali najveći ugled, ali su ga zapitivali i

---

<sup>198</sup> Gerson P. Lloyd, *Knowing Persons A Study in Plato* Oxford University Press, New York, 2003, 135-136.

<sup>199</sup> Ibid., 140.

privatno. U hramu se nalazila pukotina u zemlji, u koju se izlivaao svešteni izvor Kasotida, a nad pukotinom je stajao zlatni tronožac, na koji bi sela Pitija, sveštenica Apolonova, kad bi govorila proročanstvo.

Pred njom se nalazio pupak, beo kamen između dva orla, koji je smatran središtem zemlje, jer su se na njemu sastala dva orla što ih je Zevs, jednog sa istoka a drugog sa zapada, pustio da vide gde je sredina zemlje. Pre nego što bi sela na tronožac Pitija bi se oprala u izvoru Kastaliji, koji je izviraao podno Parnasa, obukla dugu haljinu, zlatom udesila kosu, zatim ušla u najsvetije mesto, spalila žrtvu (lovorovo lišće i ječmeno brašno, popila vode iz vrela Kasotide, sažvakala nekoliko lista lovora), a potom sela na tronožac. Do nje bi stao sveštenik, koji bi od njenih reči sastavljao stihove, a ona je govorila omamljena parama iz pukotine. Odgovori su često bili dvosmisleni.

Drugi dokaz su i sveštenice u Dodoni, koje su učinile u zanosu mnoga dobra Heladi, kako pojedinim kućama, tako i državama. Treći dokaz je Sibila koja predstavlja zajedničko ime proročica u raznim vremenima, zadahnutim nekim božanstvom, naročito Apolonom. Najčuvenija Sibila je bila iz Eritre ili Kime u Maloj Aziji, to je devojka koja živi usamljeno pored kakva vrela ili u nekoj pećini, a u zadahnuću proriče budućnost. Zatim Sokrat posle ova tri dokaza u prilog proročkog zanosa, navodi tradiciju kao četvrti dokaz, jer ni stari koji su stvarali jezik, nisu zanos smatrali kao sramotu i prekor. Inače oni ne bi u najlepšu veštinu, kojom se ispituje budućnost, baš zanos uneli, te je nazvali *manikom* (veštinom zanošenja) jer su misleći da je zanos lep, stvorili reč u tom smislu, a tek sadašnji su nespretno umetnuli glas *t* i nazvali je *mantikom* (veštinom proricanja).

Stari su ispitivanje budućnosti što ga razumni ljudi vrše na osnovu ptičjeg leta i drugih znamenja, zato što ono ljudskom naslućivanju svojim umovanjem donosi razabiranje i pouzdano znanje nazvali ojonostikom, koju sada mlađi zovu ojonistikom (veštinom posmatranja ptica). Mantika je savršenija i poštovanija nego ojonistika, kako po imenu tako i po sadržaju koji je njime obeležen, zato je jasno zašto je po svedočanstvu starih lepši zanos koji dolazi od boga, nego razboritost koja dolazi od ljudi. To su četiri dokaza za prvi oblik zanosa.



*Drugi* oblik zanosa je ozdravljenje od bolesti u pojedinim kućama, pa on isceljuje onoga koji je zanesen. Onaj koji se istinski zaneo i pao u pomamu bio je izbavljen od prisutnih zala.

Postoji i *treći* oblik zanosa i pomame koji dolazi od Muza. Kad on zahvati čistu i nežnu dušu on je podstiče i zadahnjuje pesmama, kao i drugim vrstama pesništva, a ona slaveći neizbrojna dela predaka, poučava potomstvo. Ko se bez nadahnuća Muza približi dverima pesničkog stvaralaštva, taj misli da će moći samo svojom veštinom da postane valjan pesnik, a u tome ne uspeva jer njegovu poeziju kao razumsku stvar, pomračuje poezija onoga koji peva u zanosu.

Zato se ne treba bojati zanosa kaže Sokrat, ne treba se uznemiravati govorom koji tvrdi da za prijatelja treba pre odabirati razboritog, nego zanesenog. Sokrat tvrdi da upravo suprotno treba raditi, jer ljubavni oblik bogovi šalju kao najveću sreću. Tome dokazu mudrijaši neće verovati, ali mudri hoće. Prvo treba saznati istinu o prirodi duše, kako božje tako i ljudske, pošto razmotrimo šta ona doživljava i kako deluje.

U nastavku Sokrat navodi dokaz da je četvrti oblik zanosa ljubavni zanos kao izvor najveće sreće i otkriva prirodu božanske i ljudske duše “(4) pomama ljubavi koja jednako donosi dobra ljubavniku i ljubljenoj i tako stvara našu najveću sreću. S obzirom da su prva dva govora predstavili eros u pojmovima razmene dobara, Sokrat sada insistira da dobro bude uzajamno – deljeno više nego razmenjeno (prev. Ž. Ališić).”<sup>200</sup> Sve što je duša jeste besmrtno, jer ono što se samo sobom kreće jeste besmrtno. A onom što drugu stvar kreće i što druga stvar stavlja u pokret s prestajanjem kretanja prestaje i život. Ono što samo sebe kreće, zato što samo sebe nikad ne ostavlja, nikad se i ne prestaje kretati, nego je svemu što se kreće izvor i početak kretanja. Početak nema postanka. Iz početka mora sve što postaje postajati, on sam ni iz čega, jer kad bi početak iz čega postajao, on ne bi više postajao iz početka. A kad on nema postanka, onda nužno nema ni prestanka. Ako nestane početka, onda niti će ikada on iz čega, niti će

---

<sup>200</sup> Zuckert H. Catherine, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, 312.

drugo iz njega postajati, ako treba da sve postaje iz početka. Zato je početak kretanju ono što samo sebe kreće, a ovo ne može ni prestati da postoji jer bi se celo nebo i sav razvitak sveta morali srušiti i zaustaviti. Svako telo kome kretanje dolazi spolja, jeste bez duše, a ono kome kretanje dolazi iz njega sama, ima dušu, jer to je priroda duše.

Ako stvar tako stoji da ne postoji ništa drugo što samo sebe kreće nego duša, onda duša mora biti nerođena i besmrtna. Sokrat smatra da je dosta rekao o besmrtnosti duše, a o pojavnom obliku duše treba reći sledeće – duša liči na sraslu snagu krilate zaprege i uzdodrže. “Takva unutrašnja kompleksnost izgleda kao neophodno stanje za samokretanje duše (prev. Ž. Ališić).”<sup>201</sup> Alegorija koju Sokrat iznosi da bi izrazio tu kompleksnost je bitna za određenje božanske duše, kao i ljudske duše, konji bogova i njihove uzdodrže su plemenita roda, a u ostalih je mešovito. Uzdodrža (nous) upravlja dvopregom, a od konja samo je jedan lep i dobar, dok je drugi suprotnog i suprotan. Težak je i mučan, zaključuje Sokrat vozarski posao kod nas ljudi.

Kako je uopšte došlo do toga da Sokrat govori o bićima smrtnog i besmrtnog života? Na ovo pitanje Sokrat pokušava da odgovori. Svaka se duša prihvata svega što nema duše, celim nebom obilazi, pojavljujući se čas u ovoj čas u onoj prilici. Ako je savršena i krilata, diže se u nebeske visine i prebiva po celoj vasioni, a ona kojoj je perje opalo pada, dok se ne uhvati za kakvo tvrdo mesto. Tu se nastani i uzme zemaljsko telo, koje izgleda da se samo od sebe kreće, a u stvari se kreće duševnom snagom, jer duša i telo u celini, zovemo živim bićem, a sporedan mu je naziv smrtno. Takvo biće nije besmrtno jer nema dovoljnog razloga za to, nego maštom izmišlja sebi boga kao kakvo besmrtno biće, koje ima dušu, a budući da ima i telo, za večna vremena kao oboje zajedno sraslo.

Uzrok gubitku perja je sledeće – krilo ima prirodnu snagu da diže u visine ono što je teško i vodi onamo gde stanuje rod bogova, zato ono od svega što se na telu nalazi najviše ima srodnosti sa božanskim. Božansko je lepo, mudro, dobro i

---

<sup>201</sup> Zuckert H. Catherine, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, 313.

sve što je ovakvo. Perje se najviše time hrani, raste, a ružnim i zlim gine i propada. Kola bogova su u ravnoteži ako su u dobrim rukama, a ako su mučno neuravnotežena onda zli konj koji se uvija pod teretom i težinom priklanja kola k zemlji jer ga vozar nije dobro obučio. *Zato dušu čeka napor i najteža borba.* Jer besmrtne duše se zaustavljaju kad stignu na vršak i izađu napolje, a čim stanu ponese ih obrtanje. Ovo nadnebesko mesto nijedan pesnik na zemlji nije dostojno opevao niti će ga opevati. Bezbojno, bezlično i nedodirljivo biće može da ugleda samo kormilar duše, um, jer je područje tog bića pravo znanje. Božanska duša se zato hrani umom i čistim znanjem, a svaka duša kojoj je stalo da primi ono što joj dolikuje, kad vidi ono što jeste, raduje se i gledanjem istine se hrani i uživa. Tako i božanska duša na tom putu posmatra pravednost po sebi, posmatra razboritost, posmatra znanje, pravo znanje o onome što samo sobom jeste. Analogija sa *Gozbom* je ovde primetna, Ideja lepote je vidljiva tek na četvrtom stepenu uzdizanja duše na putu ερως-a, tako je i ovde sa pravednošću, razboritošću i istinom. Uzdodrža (nous) je video što stvarno jeste i njime se nasladio, te zalazi opet u unutrašnjost neba, da bi stigao kući.

A kada stigne, tada vozar privezuje konje i baca pred njih ambrosiju i nektar. Sokrat je opisao samo život bogova dok za ostale duše važi – koja boga najbolje sustiže i na njega se ugleda, ona se s glavom vozarevom uzdigne u onostranu oblast, te se i ona šeće naokolo, ali je uznemiruju njeni konji, te ona jedva gleda ono što jeste. Druga duša se pak, čas uzvije, čas spusti, kako su konji siloviti, ona jedno vidi, a drugo ne. A i ostale duše teže na gornje oblasti i hitaju za njima, ali zbog slabe snage zaostaju i obrću se pod površinom, pritiskajući i gurajući jedna drugu, otimajući se kako bi se pretekle.

„Zato nastaje gužva i nadmetanje, i znoj se lije u najvećoj meri, i pritom krivicom vozara mnoge malaksaju, a mnoge silu perja polome; a sve se, pošto su se mnogo muka namučile, vraćaju a da nisu dospеле na gledanje onoga što jeste; i kad odu, hrane se hranom naslućivanja.“<sup>202</sup> A velika žurba nastaje zato da se vidi polje istine jer treba preći reke Aheront i Kokit i doći Minoju i Radamantu,

---

<sup>202</sup> Platon, *Fedar*, Narodna knjiga, Alfa, 1996, prev. Miloš N. Đurić, 25.

sudijama u Donjem svetu. *Ovo područje se zove polje istine ili idealni svet.* Hrana koja dolikuje najboljem delu duše raste baš na ondašnjoj livadi, a njome se hrani i krilo, kojim se duša uzavija. Zakon Adrastije predstavlja zakon kojem se ne može uteći, koja je bila prvobitno trojansko-frigijska boginja, te postaje kod pesnika i retora izjednačena sa Nemesom ili personifikacijom savesti, pravnog osećanja, poštenja, moralnog straha od sramote. Ona kažnjava obesne, ponižava ohole, nanosi štete onima kojima je sudbina dodelila preveliku sreću i time održava pravu meru i uspostavlja ravnotežu. Ovaj zakon glasi da ona duša koja je postala pratiljom boga, koja je ugledala istinu, ona sve do drugog obrtanja ostaje bezbedna i ako to može uvek činiti, ostaje nepovređena.

Ali kada ne može sustići i kada ništa ne vidi, onda se nezgodom puni zaboravom, zloćom, zato otežava, gubi perje i pada na zemlju, a zakon određuje da se ona pri prvom rađanju, ne usadi ni u kakvu životinjsku prirodu, nego da se ona koja je najviše gledala usadi u zametak čoveka koji treba da postane kakav filosof ili prijatelj lepote ili službenik Muza i ljubavi, druga u zametak kralja ili ratnika, treća u onoga koji ume upravljati državom ili je valjan tecikuća i privrednik, četvrta u gimnastičara, ili će se zanimati lečenjem tela, peta u vrača ili sveštenika, šesta u pesnika ili glumca, sedma u zanatliju ili zemljoradnika, osma u sofistu ili narodnog udvorice a deveta u tiranina.

Ko proživi u ovim životima pravedno, tome će zapasti bolja sudbina. Jer na ono isto mesto odakle je duša došla, ne vraća se za deset hiljada godina, jer joj ne rastu krila pre tog vremena, osim duše onoga ko je pošteno filozofirao ili filozofski ljubio. Ove duše koje triput uzastopno odaberu isti život, u trećem hiljadugodišnjem periodu okrilate i vrate se u trihiljaditoj godini. Druge duše kad prvi život navrše, dolaze na sud, a kad im se izrekne presuda, onda dođu u kaznionice pod zemljom, tu trpe kaznu, a druge na osnovu presude budu uzdignute, na neko mesto na nebu, te provode život sličan onome što su ga provele u ljudskoj prilici. U hiljaditoj godini i jedne i druge dolaze na ždrebanje i odabiranje drugog života, te svaka sebi odabire onaj život koji hoće. Ljudska duša ovde ulazi u život kakve životinje, pa iz životinje, onaj ko je nekad bio čovek,

opet ulazi u čoveka. Jer, samo duša koja nikada nije videla istine neće doći u tu priliku, čovek treba da saznaje prema onome što se zove ideja, a ova proizilazi iz mnogih pojedinačnih opažanja, pa se umovanjem sastavlja u misleno jedinstvo. A to saznavanje je *sećanje* onoga što je duša nekad videla, kad je pošavši zajedno sa svojim bogom, prezrela ono što mi sada bićem nazivamo i uzdigla se u istinsko biće. Zato samo filozofova duša sa pravom dobija krila, jer ona, koliko god može, sa svojim *sećanjem* boravi kod onih stvari kod kojih boravi i njen bog da bude bog. Samo čovek koji se služi takvim uspomenu, kako treba, uvek se predaje usavršenoj snazi potpunih svetinja, postaje doista svet.

A okane li se ljudskih poslova i stane se zanimati onim što je božansko, svetina ga prekoreva da je poludeo, a da je bogom zanesen, to gomila ne primećuje. Filozof doživljava zatim ljubavne pojave u duši i sreću koji su četvrti oblik zanosa. Opet Platon pravi analogiju sa *Gozbom*. Onaj koji gleda ovdašnju lepotu a seća se prave, dobija krila, pa pošto je ponovo operjao, želi da poleti uvis, ali za to nema snage, te kao ptica gleda samo gore, ne mareći za stvari na zemlji, te ga zbog tog zanosa kore da je pomahnitao. Međutim, baš ovaj zanos pokazuje da je najplemenitiji i najplemenitijeg porekla, za onoga ko ga ima i za onoga ko u njemu učestvuje, pa se onaj ko u njemu ima dela i ljubi lepotane naziva ljubavnikom. “Jer, kao što je rečeno, svaka ljudska duša po prirodi svojoj gledala je ono što jeste, inače ne bi bila došla u taj oblik života. Ali docnije na zemlji, sećati se gornjih stvari nije lako svakoj, ni onima koje su po svom padu na zemlju stradale, tako da su dospele u rđavo društvo i, skrenuvši na nepravdu, zaboravljale svetinju što su je tada ugledale.”<sup>203</sup> Da se ljudi zaljubljuju, svi znaju, ali malo duša ostaje sa snagom sećanja dovoljno jakom, zato takve duše koje kad ugledaju nešto što liči na nekadašnju lepotu, žestoko postanu uzbuđene i nisu više pri sebi, a ne znaju šta im se dešava, jer dovoljno ne razabiraju.

Zato smo lepotu koja je sjala među onim pojavama, kad smo se vratili na zemlju, prihvatili posredstvom našeg najoštrijeg čula, kao lepotu koja najjače sija. Vid je naše najoštrije telesno čulo, ali se njime mudrost ne vidi, jer mudrost bi

---

<sup>203</sup> Platon, *Fedar*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 27.

naročitu ljubav izazivala u nama kad bi nam davala onakvu jasnu priliku svog bića, baš posredstvom vida, a isto tako i ostalo što je dostojno ljubavi. Samo je lepoti palo u deo da je u isti mah i najdivnija i ljubavi najdostojnija. Sokrat navodi da se samo onaj posvećeni, koji se mnogih stvari nagledao pre, taj, kad opazi bogu slično lice koje lepotu savršeno prikazuje, ili kad vidi koju drugu priliku tela, najpre protrne, pa ga obuzme nekakav strah, kao onda, pa gleda to lice i odaje mu poštu kao bogu, a kad se ne bi bojao da izgleda suviše pomaman, žrtvovao bi se svome ljubimcu kao sveštenom kipu i bogu.

Kad oči prime odbleske lepote, koje kao kiša padaju na klice perja, duša se greje. A od te tople kiše, rastopi se ono što je oko klice, što se odavno od okorelosti stisnulo i što je smetalo klijanju. Kad dođe hrana, onda nagrezne i iz klice počinje da izbija perje po celoj površini duše jer je sva nekada bila pernata. Vri duša, sva ključa, kao kada izbijaju zubi, pa prilikom toga bole desni baš kao što duša oseća da joj raste perje, vri i boluje i svrbi je dok joj raste perje.

Dok posmatra lepotu mladića, odraze što odande dolaze i pritiču, koji se zato zovu ljubavne draži, ona se kvasi, ugreje, pa oseti da bol prestaje i raduje se. Osećanja su pomešana, duši je veoma neprijatno u tom neobičnom stanju, i ona, ne znajući šta bi, besni, i od besnila ne može ni noću spavati, ni danju ostajati na mestu gde je, nego iz čeznuća trči mestima gde misli da će videti onoga ko blista lepotom. A kada ga vidi i u se navrati ljubavne draži, otvori ono što je ranije bilo zatvoreno, te joj prestanu bolovi, ona oseća najslađu nasladu. Zato se drage volje ne odvajaju od lepoga ljubimca, nikoga ne ceni više no njega, majku, braću, sve drugove zaboravlja. Pa ako i imanje propadne zbog nemarnosti ništa ne haje, a i dobar običaj i skladno ponašanje, čime se ranije razmetala, sve to ona prezre, gotova je robovati predmetu svoje čežnje i legati do njega što joj ko bliže dopusti. “Jer osim toga što odaje poštu nosiocu lepote, ona je u njemu našla jedinog lekara najvećih muka. A tu muku, lepi mladiću, kome je namenjena ova beseda, ljudi nazivaju Erotom...”<sup>204</sup> Analogija sa isceljiteljskom moći ljubavi iz *Gozbe* je takođe ovde istaknuta. Sokrat dodaje i da su oni koji su, Divovi pratioci, uvek

---

<sup>204</sup> Platon *Fedar*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 29.

željni toga da njihov odabranik dušom bude sličan Divu. Zato paze da li je ko od prirode obdaren za filozofa i za vođa; i kada takva nađu i zavole ga, sve čine da on to stvarno i postane, zaključuje Sokrat.”Filozof koji je dosegao ovaj nivo samoznanja dovoljno odgovara da postane superiorni vodič duše (prev. Ž. Ališić).”<sup>205</sup>

Svi ljubljenici nalikuju na nekog od bogova, zato ljubavnici idu za svojim bogom, traže da njihov mladić bude isti takav, kada takva steknu, onda ga privode načinu i obrascu života koji mu odgovara. “Zaista, u nekim odlomcima, posebno u *Fedru*, vidimo da seks nije potpuno isključen iz kontinuiranog filozofskog odnosa (ne, međutim, u najvišoj vrsti), on ima ulogu da unapredi mentor-učenik odnos do jednog više jednakog filozofskog prijateljstva. Za Platona seks kao takav nije ovde problem; pitanje je u kojem obimu nečiji život može biti posvećen studiranju filozofije bez postajanja indiferentnim zahtevima svakodnevnog života (prev. Ž. Ališić).”<sup>206</sup> Budući da je Platon na početku mita svaku dušu razdelio na troje, na dve konjoliike prilike i na jednu vozarsku, vidimo da je duša osim što je kompleksna, još i sastavljena od tri različito značajna elementa. Uzdodrža je um, a od konja je jedan dobar (voljni), a drugi nije (požudni). Ali u čemu se sastoji odlika dobroga ili nevaljalstvo zloga to nije rečeno. Jedan konj koji je dobar, uspravna je stasa, skladno izrastao, visoka vrata, zavinuta nosa, bele dlake, crnih očiju, žudnih časti za razboritošću i stidom kao i prijatelj istinskog mišljenja. Racionalni deo duše ako korača putem erosa, kreće iz tačke koja je određena kao: „U međuvremenu racionalni deo (kada je slobodan da predstavlja svoju ispravnu funkciju) želi što je najbolje u kontrastu sa zadovoljstvom i čašću, odoleva snažnim osećajima kada ih prosuđuje neprikladnim, računa istinit oblik štapa umesto što ga prihvata onakvim kakvim se pojavljuje, i brine o sebi manje sa perceptivnim područjem i više sa čisto inteligibilnim područjem Ideja (prev. Ž. Ališić).”<sup>207</sup> On vozi ne pokoravajući se biču, nego samo pokliku i govoru, dok je drugi konj kriv, zdepast, kojekako sazdan, čvrsta zatiljka, kratka vrata, tubasta

---

<sup>205</sup> Gerson P. Lloyd, *Knowing Persons: A Study in Plato* Oxford University Press, New York, 2003, 146.

<sup>206</sup> Annas Julia, *Plato: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2003, 46.

<sup>207</sup> Sedley David, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XXXIV, Oxford University Press, 2008, 65.

nosa, crne dlake, sivih i zakrvavljenih očiju, voli obest i razmetanje, kosmat oko ušiju, gluv, jedva se pokorava biču. Kad uzdodrža ugleda lice što draži na ljubav, te osećanjem zagreje dušu, tada onaj uzdodrži poslušni konj kao uvek tako i tada primoran stidom, suzdržava sam sebe, da ne navaljuje na ljubljenika, a onaj drugi ne osvrće se više na bič nego skaćući silom hita svom cilju praveći svakojake neprilike svom drugu i uzdodrži primoravajući ih da idu na ljubljenika i da ga podsećaju na milinu ljubavne slasti. Ona dvojica se prvo protive ali naposljetku, kad već od zla nema pomoći, idu napred vođeni, te popuste i pristanu da će učiniti ono što im se naređuje. Tako stignu do ljubljenika i ugledaju njegovo blistavo oko.

Kad uzdodrža ugleda ljubljenikovo oko, uspomena mu se zanese do bića lepote, te je on opet vidi gde pored razboritosti sedi, na sveštenom sedištu. A kad je sagleda padne nauzak od sveta straha te biva primoran da povuče dizgine natrag da oba konja sednu na kukove, jedan drage volje, a drugi nerado. U nastavku nastaje borba između vozara i obesnog konja, da bi na kraju vozar ukrotio obesnog konja. Naposljetku, ljubavnikova duša ide za ljubljenikom puna poštovanja i straha.

Sa vremenom nastaje prijateljstvo, ljubljenik oseća da mu drugi prijatelji i srodnici svi zajedno ni najmanju meru ljubavi ne iskazuju prema onome što mu iskazuje prijatelj bogom zadahnut. A kada duže vremena produži taj posao, dušu ljubljenikovu napuni ljubavnik ljubavlju. „On ljubi, dakle, ali koga, to ne zna; a ne razume ni svoje stanje, niti ga može opisati, nego kao da se od drugoga zarazio očnom bolešću, ne može reći kako i kada; a ne zna da u ljubavniku kao u ogledalu gleda samo sebe.“<sup>208</sup> I kad je onaj kod njega, odumine mu bol, kao i onome, a kad ga nema, treperi čežnjom i čežnju izaziva u onom, noseći u sebi priliku ljubavi, ljubav za ljubav. Ali ne misli da je to ljubav nego da je prijateljstvo, pa je tako i naziva. Pa ipak žudi kao ljubavnik, da ga gleda, samo u slabijoj meri, da ga dodiruje, da ga ljubi i da leži sa njim, te prirodno, uskoro zatim to i čini.

---

<sup>208</sup> Platon *Fedar*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 33.



Ako bolja strana duše odnese pobjedu time što oba prijatelja privede urednu životu i filozofiji, onda oni svoj život na zemlji provode u blaženstvu i slozi vladajući sobom i čedni jer su pokorili nevaljali deo duše, a oslobodili onaj u kojem je vrlina. Kad umru, odneli su, pošto su okrilatili i postali laki, nagradu u vidu najvišeg dobra kojeg čoveku može doneti razboritost ili božanski zanos. Ako ipak počnu živeti nefilosofskim životom, ali težeći za čestitošću, lako se može dogoditi da u pijanstvu ili u kakvom drugom bezbrižnom stanju, ona dva zapregnuta konja zateknu njihove duše bez straže, pa ih svedu, pa oni odaberu, ono što gomila smatra za najveće blaženstvo, pa kad to učine, rade to i dalje ali retko, jer time rade nešto što nije odgovarajuće za njihove duše. Prijatelji su i ova dvojca, ali manje prisni nego oni drugi, žive jedan s drugim i kad ljubav mine, kad umru ostavljaju telo, doduše bez krila, ali sa nagonskom žudnjom, da okrilate. Oni žele da provode život u svetlosti i da budu blaženi putujući jedan sa drugim i kad okrilate da okrilate zajedno zbog ljubavi. Sa druge strane prisnost sa neljubavnikom, pomešana sa ljudskom razboritošću, ljudskim darovima upravlja štedljivo, zato usađuje u ljubavnikovu dušu prostaštvo koje gomila slavi kao vrlinu, a učiniće da se devet hiljada godina oko zemlje i pod zemljom bezumna duša vrti.

Ovom palinodijom posvećenoj Erotu Sokrat hoće da mu ona pređašnja bude oprostena, a ovaj drugi posao dobro primljen od strane Erosa. Blag je i milostiv Erot bio prema Sokratu, Sokrat ga moli da mu ljubavnu veštinu koju mu je dao ne uzme, kao da ni ne uskrati u gnevu, a da omogući Sokratu da bude još više poštovan kod lepih. “Konačno, duševno vodstvo, omogućeno superiornim oličenjem idealne bestelesne ličnosti koja je saopštena u filozofskom govoru, sama je slika istine. Najbolji i možda jedini način kojim neko može postići ovu vrstu samo-saznanja u koji Platon nesumnjivo veruje je zaposeo Sokrata u smislu da je sa Sokratom u ljubavi. Prepoznavanje nečijeg istinitog identiteta nije stečeno ispitivanjem njegovih očiglednih želja. Takvim ispitivanjem neko može naći hitne telesne želje kao istaknute kao bilo šta drugo. Prelaz između “stvari koje želim” do “stvari koje stvarno želim” zahteva aktivno učestvovanje u filozofskoj dijalektici. Posle svega, ako je neko stvarno ili idealno mislilac, onda pouzdano

treba da samo-refleksijom mišljenja dostigne vlastiti istiniti identitet. Kao alat za dostizanje samo-saznajnog razumevanja u prepoznavanju nečijeg istinitog identiteta, lako se vidi da je govor superioran alat nad pisanjem, alat govora koji može ubediti i odgovoriti na slušaočeve faze učenja (prev. Ž. Ališić).”<sup>209</sup>

Ako su Erotu u pređašnjoj besedi Fedar i Sokrat rekli nešto nemilo, neka Lisiju Erot smatra za krivca i odvraća ga od onih beseda, a navraća ga na filozofiju, kao što se na nju navratio njegov brat Polemarh, te moli Erota Sokrat, da Fedar ne pristaje, čas uz ovu, čas uz onu stranu, nego da svoj život podesi prema njemu i filozofskim besedama.”Retorika i sofisterija su napadnute u mnogo dijaloga, ali u *Fedru* Sokrat opisuje “metod identiteta i razlike koji se često identificira sa Platonovom dijalektikom i o kojem se ponekad misli kao o Platonovoj idealnoj retorici. Budući da je retorika veština vođenja duše, ona zahteva kompletnu klasifikaciju reči i duša i snaga koje prethodnim utiču na kasnije, kojima mora biti dodata mogućnost da prepozna tipove duše i zaposli pravilne tipove reči da ih dotakne (prev. Ž. Ališić).”<sup>210</sup>Fedar ističe da se Sokratovoj besedi divi odavno, da je mnogo lepše izradio tu besedu nego pređašnju. Zato ga je strah da će mu se Lisija učiniti slabim, ako htedne da se s drugom besedom nadmeće i protiv nje. Sokrat kaže da se Fedar vara u Lisiji, da on ni ne strahuje od prekorevanja. A možda i misli da je onaj koji ga je prekorevao, ozbiljno govorio. Fedar kaže da mu se tako čini, jer najuticajniji i najozbiljniji ljudi u državama se stide pisati govore i ostavljati svoje spise, bojeći se suda potomstva, da se ne bi zvali sofisti. Sokrat odgovara da baš oni državnici koji najviše drže do svoga dostojanstva naročito vole pisanje beseda i ostavljanje spisa, baš oni svojim obožavaocima odaju toliku pohvalu, da odmah u početku, zabeleže imena onih koji ih u svakoj prilici hvale.

Npr. sa “svidelo se veću” započinju besede u atinskoj skupštini, pa se onda imenuje ko je bio besednik, a zatim pisac obeležava sam sebe i sa mnogo

---

<sup>209</sup> Gerson P. Lloyd, *Knowing Persons A Study in Plato* Oxford University Press, New York, 2003, 146-147.

<sup>210</sup> Popkin Henry Richard, *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999, 47.

veličanja slavi svoju ličnost. Zatim posle govori tako da svojim hvaliocima otkriva svoju mudrost pa sastavi dugačak spis.

Sokrat navodi primere Likurga, Solona ili Darija koji su stekli ugled svojim besedama, pa su se već za života obesmrtili u državi, zar ne misle takvi o sebi kao o bogovima, a potonji naraštaji to isto misle o njima?

Misli li Fedar da bi neki od takvih uglednih ljudi prigovarao Lisiji zbog njegove besede? Fedar kaže da to nije verovatno, jer bi time prigovarao svojoj vlastitoj sklonosti. Retorika se da bi imala umetničko obeležje mora zasnivati na istini i filozofiji. Svakome je jasno da pisanje beseda nije nikakva sramota, nego je to pisanje sramotno onda kada se ne govori i ne piše lepo, nego sramotno i ružno. U čemu je razlika između lepog i nelepog pisanja? Sokrat priča da su cvrčci nekada bili ljudi, u vreme kada se još Muze nisu rodile. A kad su Muze došle na svet i zbrujala je pesma pa su se neki od tadašnjih ljudi oduševili od miline, tako da pevajući nisu marili ni za jelo ni za piće, pa su poumirali. Od njih se potom rađa rod cvrčaka, koji je od Muza dobio slavni dar da ne treba hrane kad se rodi, nego bez hrane i pića odmah peva, dok ne umre, a zatim dođe Muzama, da ih izvesti koji čovek koju Muzu najviše poštuje.

Onaj koji želi da nešto lepo i valjano da kaže mora da ima dušu koja se razume u istinu onih stvari o kojima želi da govori. Sokrat započinje raspravu o besedništvu, sa stavom da je ona „neumetnička zanatska okretnost.“<sup>211</sup> A prave besedničke umetnosti, bez poznavanja istine niti ima niti će ikada biti. Sokrat smatra da je besedništvo vođenje duše rečima, ne samo na sudu i na svim drugim javnim skupovima, nego i u privatnim krugovima, te isto kad je reč i o malenim i o velikim stvarima, lep glas koji ono pravilno primenjeno stiče, nije nimalo veći bez obzira, ako su u pitanju važne ili nevažne stvari. Da li je umešnost u protivrečnosti na sudu i u skupštini, kao i u svemu o čemu se govori bila jedina umešnost kojom će neko moći sve izjednačiti sa svačim što se može i sa čim se

---

<sup>211</sup> Platon, *Fedar*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 40.

može? Onaj ko namerava da zavara drugoga, a sam da ne bude prevaren, treba tačno da raspoznaje različitost stvari i njihovu nesličnost.

Da li neko može biti umetnik u tome da postepenim prelaženjima na osnovu sličnosti, od istine svaki put odvodi, na ono što je njoj suprotno? Umetnost besedništva onoga koji ne poznaje istinu nego lovi samo mnjenja donosi besedu smešnu i lišenu umetnosti. Onaj ko hoće da se bavi besedništvom mora izvesti metodičku razliku da nađe obeležje svake od dveju vrste – pravednosti i dobra, zatim treba da oštro zapazi kojoj vrsti pripada predmet o kome namerava govoriti. Erot je jedna od višeznačnih stvari smatra Fedar, a Sokrat je objasnio Erotu na samom početku svoje besede. Lisija je na početku svoje besede o ljubavi primorao Sokrata i Lisiju da Erotu uzmu kao nešto određeno stvarno, kako je sam hteo, pa je prema tome udesio celu svoju besedu.

Retorika kao veština govora mora biti upravljana prema pravilima pisanja besede. Sokrat ističe da svaka beseda mora biti sastavljena kao živo biće, mora imati svoje vlastito telo, tako da nije ni bez glave ni bez noge, nego da ima trup, udove, a pisana onako kako dolikuje jedan drugome i celini. Sokrat je utvrdio da je ljubav nekakav zanos, „A zanosa da imaju dve vrste, od kojih su jednoj uzrok ljudske bolesti, a druga je posledica božje izmene običnog stanja.“<sup>212</sup>

Božanski zanos podeljen je na četiri dela – proročko zadahnuće je Apolonovo, misterijsko-sveštenski zanos Dionisovo, pesnički pripada Muzama, a četvrti ljubavni koji dolazi od Afrodite i Erotu, kojeg je Sokrat obeležio kao najbolji; dok je duhom slikao ljubavnu strast. Jedan način ili postupak u besedi je da se u jedan pojam obuhvati ono što je razasuto, da bi onaj ko želi da poučava objasnio svoj predmet definicijom u pojedničanom slučaju. Kao što je pojam ljubavi utvrđen malopre. A druga vrsta je da se isto tako može rastaviti kao ud po ud, onako kako je postao, a ne pokušavati razbiti neki deo, kao što čini loš kuvar. Obe besede su bezumno stanje duše uzele zajednički kao glavni pojam, pa kao što iz jednog tela izrastu dve polovine koje imaju slične nazive, tako je jedna leva a

---

<sup>212</sup> Ibid., 47.

druga desna, na početku su obe besede i bezumlje uzele kao jedan pojam u nama, levi deo je rastavljao dok nije došao do kraja (prva Sokratova palinodija), a drugi nas je doveo u zanosu na desnoj strani i pokazao istoimenu ali božanstvenu ljubav koju je Sokrat pohvalio kao izvor najvećih dobara (druga Sokratova palinodija).

Dijalektičkim i retoričkim raspravljanjima je Sokrat i sam prijatelj, da može govoriti i misliti, a ako neko drugi može da posmatra i jedno i mnogo u njihovom prirodnom odnosu, za takvim čovekom Sokrat korača kao za božanskim tragom. Njih Sokrat zove dijalektičarima. Dok one druge koje su naučili Lisija i Fedar besediti Sokrat zove retorima.

U nastavku dijaloga određuje delove besede, uvod je početak besede, što se tiče drugog dela, to je pripovedanje i svedočanstvo, treći su dokazi, a četvrti, razlozi verovatnosti, o potvrđivanju i sporednom potvrđivanju govori i Teodor iz Vizantije. Sokrat Perikla navodi kao najsavršenijeg besednika. Svim velikim umetnostima treba oštroumlja jer uzvišeno mišljenje i probojna snaga odatle ulazi u njih a Perikle je to bio stekao, te to dodao svojoj prirodnoj obdarenosti. U besedništvu treba razlikovati prirodu duše, ne samo navikom i iskustvom nego veštinom da duši besedama i utvrđenim poslovanjem damo odgovarajuću rečitost i vrsnoću.

Sva borba besednika je usmerena na dušu, jer on teži da u njoj stvori uverenje. Značaj besede se sastoji u vođenju duše, onaj ko želi da bude sposoban besednik taj mora znati koliko vrsta duša ima. Kad se to razloži onda utvrđujemo zašto neki ljudi postaju takvi a drugi takvi itd. Zatim besede delimo prema vrstama, određeni ljudi se besedama daju nagovoriti na određene radnje. Zato se određeni čovek i njegova priroda može besedom nagovoriti na to i to, zatim treba pogoditi pravo vreme kad treba besediti, a kad prestati, razlikovati vrste beseda, kad je podesna prilika a kad nije.

Ako neko ne nabroji prirodne obdarenosti onih koji će slušati, ne uzmogne predmete razlikovati, po vrstama i jednim pojmom obuhvatiti u svakom

pojedinom slučaju, takav nikad neće biti umetnik u besedništvu. A te sposobnosti nikad neće steći bez velikog napora.

Zatim Sokrat iznosi tvrdnju da „onaj ko misli da je u pismenom beleženju ostavio neko učenje o veštini“<sup>213</sup>, greši i ko prihvata pismo kao da će iz slova proizaći nešto jasno i pouzdano, taj nije razborit, niti razume Amonovo proroštvo, misleći da pisane reči imaju neki drugi smisao od podsećanja na ono o čemu su pisane.

Fedar se složio sa Sokratom. Platon ovde kroz Sokrata usmeno filozofiranje ističe kao bolje i naprednije od pisanog filozofiranja. Sokrat dalje nastavlja kako misli da pismo ima u sebi nešto čudnovato, kao da i u tome liči na slikarstvo. Proizvodi slikarstva stoje ispred nas kao da su živi, a kad ih nešto upitaš oni dostojanstveno ćute. Isti je slučaj i kod slova: čovek bi pomislio da govore kao da nešto razumeju: a ako ih upitaš da bi shvatio nešto od onoga što se govori, svagda kazuju samo jedno te isto. Platonova filozofija u celosti ovim poređenjem dolazi u prvi plan. Idealni svet i usmeno filozofiranje odgovaraju jedno drugom kao što materijalni svet i pismeno filozofiranje odgovaraju jedan drugom. Umetnost je samo senka stvarnosti, pismeno izražavanje je samo senka ideja, odnosno idealnog sveta.

Jedanput napisana, svaka reč tumara ovamo i onamo, isto tako k onima koji je ne razumeju, kao i onima kojima nije namenjena, pa se ne zna s kime treba govoriti, a s kime ne. A zlostavljena i nepravično ružena uvek treba roditelja kao pomoćnika, jer sama sebe ne može odbraniti, niti sebi pomoći. Platon time naglašava kako pisana reč uvek treba tumača, ona je nesamostalna. Zatim ističe prednost usmene reči koja je pisanoj reči rođena sestra, koja je ne samo po načinu nastanka bolja nego i je i po prirodi bolja i moćnija od prve. Usmena reč se upisuje u dušu, „ume samu sebe da brani i zna govoriti i ćutati s kojima treba.“<sup>214</sup> Za razliku od pisane reči, usmena je samostalna.

---

<sup>213</sup> Platon, *Fedar*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 60.

<sup>214</sup> Platon, *Fedar*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 61.

Fedar pita Sokrata da li on misli na živu reč onoga koji zna, a čija bi se pisana reč mogla s pravom obeležiti kao senka žive. Sokrat kaže da bi i pametan zemljoradnik ono semenje za koje bi brinuo i želeo da mu donose rod, ozbiljno leti sejao a ne samo radi igre i praznika, ako bi to uopšte činio, ili bi seme posejao prema zemljoradničkoj veštini onde gde treba i bio zadovoljan, ako bi ono što je posejao do osmog meseca bilo zrelo.

Sokrat zaključuje da će onaj koji zna šta je pravednost i lepota i dobrota svoje reči usmeno iskazivati, a ne ih pisati, jer pisanje je igra, pisanje služi za zaboravnu starost, kao i za svakog drugog ko ide tim tragom, pisanje sabire uspomene koje onda nežno rastu. Najlepši je rad „kad neko, služeći se dijalektikom, odabere podesnu dušu i znalački sadi i seje u nju reči koje mogu biti od pomoći i same sebi i onome ko ih je posejao, i ne ostaju jalove, nego donose ploda, iz kojeg u novim srcima stalno izbija nov usev, koji predano dobro uvek održava besmrtnim i onog koji ga ima blaženim koliko god je čoveku moguće da to bude.“<sup>215</sup>

Prvo se mora znati istina o stvarima i biti osposobljen da svaku stvar samu odredimo, a posle određenja je rastavimo na rodove do granice rastavljivosti, i zatim na isti način proniknemo u prirodu duše, tražeći rod koji pojedinoj duši odgovara, a potom svoju besedu sastavimo i udesimo tako da mnogostranoj duši daje mnogostrane i s njome saglasne besede, a prostoj proste, tek tada smo sposobni da na pravilan način koliko je od prirode dano upravljamo rodom besede, i za pouku i za nagovaranje.

Tako i Lisija ili bilo ko drugi koji je ikad nešto napisao privatno ili javno kao zakonodavac, mora znati na javi i u snu o pravdi i nepravdi, o dobru i zlu. Kritikuje pesništvo jer pesnici smatraju da u pisanoj reči mora biti mnogo igre, da nikad nijedna reč bila ona pisana u metru ili bez njega, nije dostojna truda da bude pisana ili govorena a to uglavnom rapsodi misle. Takve besede koje bez umetnutog ispitivanja i pouke govore samo radi nagovaranja nisu dostojne besede

---

<sup>215</sup> Ibid., 62.

pravog govornika. Prave besede nastaju kao one koje govore o pravdi, lepoti i dobroti, u kojima se pojavljuje ono što je jasno i savršeno i dostojno truda. Zato Sokrat poziva Fedra da se više ne šale o besedničkim stvarima, da Fedar ode kod Lisije i da mu kaže da su njih dvojica sišli k izvoru i prebivalištu Nimfa, te tamo čuli glasove koji su im naredili da se Lisiji kao i Homeru, Solonu, kaže da ako su napisali spise u kojima je istina, onda se ona može braniti kad pođe na saslušavanje o onom što je napisao. Ako je neko sposoban da sam proceni kakva mu je beseda, onda toga čoveka treba nazvati mudracem, ili prijateljem mudrosti. Ne treba mimoići ni lepog Isokrata kaže Fedar, međutim Sokrat dodaje da je Isokrat još mlad, ali talentovan te je bolji pisac beseda od Lisije jer u njemu leži filofska crta.

Na kraju se Sokrat moli Panu i drugim bogovima koji su na tom mestu, da mu daju da bude lep unutra, da se sva njegova spoljašnjost slaže sa unutrašnjošću. Da bogatim smatra mudraca. A zlata da ima onoliko koliko ga ima razborit čovek. Fedar traži da i za njega moli isto, jer Fedar dovikuje „prijateljima je sve zajedničko.“<sup>216</sup> U dijalogu *Fedar* vidi se analogija sa *Gozbom* u veličanju ερωσ-a, jedino ljubav kao duševna moć stvara lepotu. Akcent je na stvaranju lepote u govoru, a retorika mora biti utemeljena na ljubavi kako bi dala najbolje rezultate.

Govor koji nije istinit, nikada ne može biti dobar, jer nije utemeljen na ljubavi nego na manipulaciji. Oba dijaloga i *Gozba* i *Fedar* govore o ljubavi kao najbitnijem elementu koja i vodi dušu i daje u besedama večne plodove.

Još jedno delo nosi ime *Gobze*, a to delo je napisao Ksenofont. Platonova i Ksenofontova *Gozba* se razlikuju prvo u filozofskom kvalitetu, zatim u tretiranju ερωσ-a kao i u onome što je smisao dela. U Ksenofontovoj *Gozbi* se govori o velikim Panatenejama kada su se održale trke na konjima. Tu se zadesio Kalija, Hiponikov sin, koji je sa sobom poveo mladog ljubavnika Autolika. Kad su trke završene, Kalija je sa Autolikom i njegovim ocem pošao u svoju kuću, u Pirej, a pratio ga je Nikerat. Videvši da zajedno idu Sokrat, Kritobul, Hermogen, Antisten

---

<sup>216</sup> Platon, *Fedar*, Dereta, Beograd, 2003, prev. Miloš N. Đurić, 66.



i Harmid, Kalija naredi jednom robu da Autolika i one s njim kući povede, a on sam priđe Sokratovom društvu i pozove i njih. Sokrat Kaliju optužuje da je silne novce dao Protagori, Gorgiji, Prodiku i mnogim drugima, a da na njih gleda kao na neke samouke filozofe zato Sokratovo društvo kako i dolikuje napre odbi poziv. Ali, kako se činilo da bi se Kalija rastužio da ne dođu, ipak su krenuli za njim. Autolik je jako lep i zato Autolikova lepota privlači sve poglede pa niko od prisutnih nije bio ravnodušan. „Jedni su postali ćutljivi a drugi su se pretvarali da su odvažniji. Svi kao nadahnuti nečim božanskim postadoše zanimljivi za gledanje. Jedni su izgledali strašniji, opasnije su zvučali i goropadnije se ophodili, a drugi koji su bili nadahnuti Erosom, imali su pogled prijatniji, glas umilniji, a držanje plemenitije. I Kalija tako zaljubljenost nije skrivao, već ga je onima, što su bili posvećeni bogu ljubavi, bilo milina gledati.“<sup>217</sup> Dolazi Filip lakrdijaš pa je Kalija prokomentarisao da je sramota ne pustiti Filipa pod krov. U isto vreme je pogledao Autolika, očigledno se pitavši šta on misli o Filipovoj šali. A Filip je stao na ulazu u mušku sobu, gde je bila gozba i rekao da je šaljivdžija i da svi to znaju, te da dolazi sa uverenjem da je smešnije doći nepozvan nego pozvan.

Kalija ga pozva da se smesti jer su gosti valjda siti ozbiljnosti, a gladni smeha. Dok su gosti jeli Filip je izvodio kerefeku, kako bi se odužio za ono zbog čega je pozvan. Nikog nije nasmejao pa se razalostio. Malo kasnije je ispričao još jednu šalu, ali se ni tada gosti nisu nasmejali. Filip je usred jela stao, pokrio se preko glave i legao. Kalija je upitao Filipa šta mu je. Filip je rekao da kad smeh izostane, onda poslovi loše idu. Ranije su ga na gozbe pozivali da bi ih uveseljavao i zasmejavao, a što bi ga sada neko zvao? Niti bi on mogao postati besmrtan, niti ozbiljan, niti će ga ko pozvati u nadi da će mu pozivom uzvratiti, jer svi znaju da Filip ne poslužuje ručak. Dok je pričao šmrcao je, jasno je bilo da će se rasplakati. Svi ga stadoše tešiti kako će se nasmejati i narediše mu da večera. Kritobul na to njihovo sažaljenje prasnu u smeh. Kad ču smeh, Filip otkri glavu i pravo lice, te ohrabren i u duši spokojan ponovo počeo da jede.

---

<sup>217</sup> Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, prev. Danijela Jevtić, Slađana Milinković, 21.

Kad je trpeza bila rasporemljena, žrtve izliveno kao i zahvalna pesma otpevana bogovima, došao je Sirakužanin sa veštom sviračicom na fruli, igračicom i prelepim dečakom koji je predivno svirao na kitari i igrao. On je to pokazivao kao u čudesnoj predstavi i za to je uzimao novac. Sokrat je prokomentarisao da ih Kalija savršeno gosti, ne samo da je večera bila bez premca, nego i najslade uživanje i za oči i uši pruža. Kalija pita da li da i mirise neko donese? Da se i miomirisima počaste? Sokrat reče da to nikako.

Kao što je jedna odeća za žene dobra, a druga za muškarce, tako i određeni miris priliči čoveku, a druga vrsta mirisa ženi. A nijedan muškarac zbog drugog miris ne koristi. Ženi je miris ulja u vežbalištima slađi od njihovih mirisa, i ako su ga lišene još više ga priželjkuju. Mirisan rob i oslobođenik jednako mirišu, a mirisi od plemenita rada i učenja najpre zahtevaju velika dela i vremena da bi bili prijatni i plemeniti. Likon pita Sokrata kako treba da mirišu oni koji ne vežbaju na vežbalištima ili oni koji nisu mladići? Sokrat odgovara da treba da mirišu vrlinom. „Da odišemo vrlinom (καλοκαγαθία), Zevsa mi.“<sup>218</sup> Καλοκαγαθία se ovde kod Ksenofonta pojavljuje kao etički atribut, kao poimenčena kombinacija prideva καλός – lep i αγαθός – dobar, što znači da je lepota i dobrota u jedinstvu, kao što je bila još od Solona. Sokrat postavlja prvu tvrdnju „Od dobrih ćeš se dobrom naučiti; ako sa sa lošim umešaš, izgubićeš i ono pameti što imaš.“<sup>219</sup>

Antisten pita Sokrata zašto se oženio Ksantipom, koja je rđava? Sokrat odgovara da oni koji žele da budu vični u jahanju, oni uzimaju ne najpitomije, nego najprgavije konje, pa ako takve mogu zauzdati, onda će se i svim ostalim lako služiti. Zato je i on uzeo takvu ženu, „Tako sam i ja, želeći da se upustim u razgovor sa ljudima, takvu ženu sebi uzeo, jer dobro znam da ću, ako takvu istrpim, lako sa svima ostalima izaći na kraj.“<sup>220</sup> Sokrat dodaje da će piti vino, jer vino grejući dušu, žalost uspavljuje, a prijateljstvo raspiruje kao ulje vatru. Čini mu se da se na gozbama dešava muškarcima isto što i rastinju na zemlji. Ako bog

---

<sup>218</sup> Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, prev. Danijela Jevtić, Slađana Milinković, 25.

<sup>219</sup> Ibid., 27.

<sup>220</sup> Ibid., 29.

previše natapa rastinje, onda ono ne može da se uspravi, niti od vetra da se oporavi. Isto nastaje ako se muškarci neumereno nalivaju, onda brzo telo i pamet propadaju, ne mogu se ni disati a kamoli usta govoriti. Kao što kaže Gorgija, malim čašama se neće kao savladani vinom napiti, već će suzdržavanjem potići dobro raspoloženje.

Sokrat kaže da bi najviše uživao da Kalija ispuni reč. Obećao je da će im pokazati svoju mudrost, ako bi s njim večerali. Kaže Kalija da hoće, ako svi javno iznesu što znaju. Ali niko se i ne protivi da kaže ono što najvrednije zna. Kalija prvi kaže da se najviše ponosi time što može da ljude učini boljim. Antisten ga pita da li je to tako kao da ih uči nekoj zanatskoj veštini ili vrlini? Na pitanje Kalija odgovara pitanjem i pita ga da li je moralna dobrota isto što i pravednost? Antisten odgovara da jeste kao najneospornija. Sokrat se nadovezuje i pita Kritobula čime se on najviše ponosi? Kritobul odgovara da se najviše ponosi lepotom. Zatim Sokrat pita Antistena čime se on najviše hvali? Antisten odgovara bogatstvom, a Harmid da se diči siromaštvom. Sokrat na to dodaje da je siromaštvo blagorodna stvar, jer njemu se najmanje zavidi, oko njega se najmanje bori, neočuvano se očuva, a zanemarivano se još uvećava. Kalija pita Sokrata čime se on ponosi? Sokrat odgovara podvođenjem. Svi prisutni se nasmejaše. Sokrat im odgovara da se smeju a da on zna da bi silne novce zgrnuo kad bi želeo da se bavi tim zanatom. Filip se ponosi zasmeljavanjem ljudi. Likon se najviše ponosi svojim sinom, Autolikom. A Autolik se ne ponosi pobedom, nego svojim ocem. Kalija komentariše da je Likon najbogatiji od svih ljudi. Hermogen se najviše ponosi vrlinom i snagom prijatelja što se oni takvi za njega brinu. Svi ga pogledaše, a mnogi mu u isto vreme zatražiše da pokaže ko su ti prijatelji. On reče da im to zadovoljstvo neće uskratiti.

Iz navedenoga se vidi da je Ksenofontova *Gozba* znatno manje i literarne i filozofske vrednosti od Platonove, jer beseda ni nema nego svako od učesnika daje afirmativne iskaze.

Sokrat nastavlja da je ostalo da svako dokaže da je ono što je izjavio od velike važnosti, Kalija se prvi javlja, on daje ljudima novaca i time čini pravednu

stvar. Antisten ga pita da li misli da ljudi imaju više pravednosti u duši ili u kesi? Odgovara Kalija u duši. Pa zašto onda Kalija daje novac za njihove kese, kako time njihovu dušu čini pravednijom? Kalija odgovara da čini duše pravednijima tako što one uče da imajući od čega da kupe potrepštine za život, neće hteti da se izlažu opasnostima i zlodelima. Antisten ga pita da li mu vraćaju što uzmu. Kalija odgovara da ne. Antisten ga pita da li ima zahvalnost umesto novca? Ne. Nego su neki zlovoljniji nego pre. Ali Kalija navodi da tako mora da čini, kao i da ga Antisten pusti na miru jer je pobijen. Nikerat kaže da se trebaju na njega ugledati jer on zna Homerove epove, koji je o svemu ljudskom pevao. Kritobul kaže da će reći zašto se lepotom ponosi. Ostali su ga prozvali lepim, iako ih niko nije zaklinjao, oni se uvek kunu da je Kritobul lep. I on im veruje jer misli da su oni dobri i vrli ljudi. Ako je stvarno lep onda je lepo i sve ono što u duši prema njemu doživljavaju, kune se da bi umesto kraljevstva izabrao lepotu.

Kritobul Kliniju gleda radije nego sva druga dobra u ljudima. Pre bi prihvatio da se slep rodio za sve drugo osim za Kliniju. Pravo je da lepi i slave lepotu. Snažni treba da trudom dobra stiču, hrabri izlažući se opasnosti, mudri besedeći, a lep bi i mirujući mogao sve da postigne. Novac je prijatna stvar, ali rađe bi ga Kritobul dao Kliniji nego što bi tuđe od drugog uzeo, slađe bi robovao nego slobodan bio, ako bi mi Klinija zapovedao. I mučio bih se za njega lakše nego odmarao, radije bi se zbog njega izlagao opasnosti, nego što bi u sigurnosti živeo. Tako da iako se Kalija ponosi time što ljude čini pravednijima, Kritobul za sebe kaže da je moćniji u usmeravanju ljudi ka svakoj vrlini. Lepi nadahnjuju zaljubljene, oni ih čine nesebičnim, spremnijim na teškoće, čestitijim, hrabrijim, stidljivijim, uzdržanijim.

Na ovom mestu vidimo analogiju sa prvim stepenom u *Gozbi*. Kritobul priznaje da iako ne spominje Kliniju, njegovu sliku ima u duši toliko jasnu da bi da je vajar ili slikar, jednako verno mogao umetničko delo napraviti. Sokrat ga pita ako ima tu vernu Klinijinu sliku zašto mu zadaje posla da ga vucara tamo gde će naći Kliniju? „Kritobul: Zato, Sokrate, što pogled na njega veseli, a slika ne

pruža veselje već želju rađa.<sup>221</sup> Hermogen dodaje da nije na Sokratovoj strani, kad ne vidi koliko je Kritobul pometen ljubavlju. Na to Sokrat kaže da se Kritobul idući sa Klinijom u iste škole za njega silno zapalio. Kritobulov otac je to osetio, pa ga je predao Sokratu ne bi li ga urazumio. I zaista, mnogo mu je bolje. Ranije je kao i oni što gledaju gorgone skamenjen u njega piljio i okamenjen se vraćao, sad ga Sokrat vidi i da trepće. Ipak čini se Sokratu da je Kritobul poljubio Kliniju, a od toga jače potpale ljubavnog plama nema, jer je neugasivo, i slatku nadu daje. Onaj koji želi da sačuva razum, treba da se čuva poljubaca lepih ljudi.

Kalija pita Harmida zašto ceni siromaštvo. Harmid odgovara da dok je bio bogat, plašio se za svoju imovinu, zatim se ulagivao sikofantima, uvek mu je država nametala poreze. Državi je postao pouzdan od kad ništa nema, niko mu ne preti, već on preti drugima. I kao slobodnom čoveku volja mu je izaći iz kuće ili u njoj biti kad hoće. Bogataši mu već ustupaju sedište, sklanjaju mu se s puta. Sad je kao tiranin a onda je bio rob. I tada je plaćao porez državi, a sada država o svom trošku njega hrani. Kad je bio bogat grdili su ga što se sa Sokratom druži. Sada pošto je siromašan nikoga nije briga. I dok je mnogo posedovao uvek je nešto gubio, ili od države, ili od sudbine.

Sokrat pita Antistena kako to da tako malo poseduje, a da bogatstvo ceni? Antisten odgovara da bogatstvo i siromaštvo ne držimo u kući već u dušama, u nastavku brani shvatanje da kad jede jede toliko da mu bude dovoljno da zasiti glad, a kad pije da zasiti žeđ. Oblači se tako da se ne prehladi, ništa više od Kalije najbogatijeg čoveka. Ako se njegovo telo zaželi ljubavnog naslađivanja, zadovoljan je onim što se trenutno nađe. Oni kojima prilazi grle ga i ljube, jer niko drugi ne želi da im priđe.

Tvrđi da su pravedniji oni koji teže siromaštvu, nego oni što teže bogatstvu. Jer kome je dovoljno ono što ima, manji mu je apetit za tuđim. A sa Sokratom svaki dan provodi – to najviše poštuje. Kao i Sokrat se najmanje divi onima što broje zlato. Druži se sa onima koji se njemu dopadaju.

---

<sup>221</sup> Ibid.,55.

Kalija zavidi Antistenu na bogatstvu, kao i na tome što mu država ne zapoveda kao robu, što se ljudi na njega ne ljute ako im ne pozajmi. Setili su se Hermogena i rekoše mu da kaže koji su njegovi prijatelji, te da pokaže u čemu je njihova velika moć, kako o njemu brinu, da dokaže kako se s pravom njima veoma ponosi. Hermogen kaže da je svima jasno da Heleni i varvari smatraju kako bogovi sve znaju, ono što jeste i što će biti. Svi narodi i svi gradovi gatanjem pitaju bogove, jer smatraju da bogovi mogu dobro i loše činiti. Svi se mole bogovima, bogovi valjda sve znaju i sve mogu, oni su prijatelji, zato što se za Hermogena brinu. Sokrat pita Hermogena kako slavi bogove, a Hermogen odgovara da ih slavi ništa ne trošeći, od onoga što bi mu dali uvek iznova daruje, nikada ne laže za ono u čemu ih za svedoke poziva. Sokrat zaključuje da bogovima godi moralna dobrota. Pitali su i Filipa šta vidi vredno u izmotavanju. Filip smatra da je vredno kad svi vide da je smešan, pa kad neko dobro imaju, pozivaju ga, a kad neko pretrpi zlo, beži glavom bez obzira.

Konačno, Sokrat počinje svoj govor o tome zašto se najviše ponosi podvođenjem. Traži da se svi na početku slože koji su to poslovi podvođača. Posao podvođača je da učine dopadljivim onu ili onoga koga podvode. Dopadanje je povezano sa doteranom kosom i oblačenjem. Čovek može i prijateljski i neprijateljski nekoga gledati, te bi onda dobar podvođač obučavao za ono što je korisno za dopadanje.

Da li je bolji onaj koji odabranog čini dopadljivim jednome ili mnogima? Podelili su se u mišljenjima. Oni koji su se opredelili za mnoge, ti su u pravu, jer kad bi neko odabrane mogao i celom gradu učiniti dopadljivima, onda bi on bio savršeno dobar podvođač. Sokratu se čini da je Antisten dobar podvođač. Sokrat kaže da je Antisten veštinu zavodjenja sasvim razradio, zna da je Kaliju zaveo za mudrog Prodika, kad je video da voli filosofiju, a onaj da voli novac. A zna i da ga je zaveo i Hipijom, zbog čega je još zaljubljeniji postao jer što god lepo vidi to nikad ne zaboravlja. Čak zbog dobrog provodadžisanja i Sokrat je jurio za drugima, kao što su i Sokrata jurili, tako da ko god to može činiti spada u dobre podvodžace. Jer svako ko ima dara da se korisni prepoznaju, ko može učiniti da

žude jedni za drugima, takav, države može sprijateljiti i brakove skladne sklapati, te je od velike vrednosti državama, prijateljima, saveznicima.

Kalija pita Kritobula da li će se upustiti sa Sokratom u borbu oko lepote? Kritobul kaže da se ne povlači, nego izaziva Sokrata da dokaže da ima nešto mudro. Sokrat počinje da ispituje Kritobula. Pita ga da li lepota postoji samo kod ljudi ili je ima i u čemu drugome? Kritobul odgovara da može biti lepota u mnogim stvarima. Sokrat ga pita kako može to sve biti lepo ako nije slično jedno drugome. Kritobul odgovara da je lepo ako je za poslove dobro izrađeno, ili je dobro po prirodi nastalo za sve što nam je potrebno. Sokrat ga pita da li zna zašto nam služe oči? Kritobul kaže da su Sokratove oči lepše od njegovih. Jer Kritobulove samo pravo vide, dok Sokratove i sa strane jer su izbačene i razroke. Kritobul pita Sokrata da li je po njemu rak životinja sa najlepšim očima? Kaže Sokrat da jeste, jer i po čvrstini najbolje ima oči. Kritobul pita Sokrata čiji je nos lepši, njegov ili Sokratov? Sokrat misli da je njegov lepši je kad su pravljene od strane bogova, Kritobulove nozdrve u zemlju gledaju, a Sokratove su izvijene uvis da primaju mirise sa svih strana.

A kako može loptasti Sokratov nos biti lepši od pravilnog? Sokrat odgovara da njegov nos ne zagrađuje nego pušta očima da ravno gledaju šta žele, visok nos kao da preti okolini i zidom razdvaja oči. Kritobul dodaje da što se tiče usta tu priznaje Sokratu nadmoć. Jer ako su usta stvorena za odgrizanje mnogo više bi Sokrat odgrizao nego ja. A pošto su Sokratu usne debele, onda mu je i poljubac mekši. Sokrat kaže da bi po Kritobulovoj priči Sokratova usta bila ružnija od magarećih. Svi su glasali ko je lepši – Sokrat ili Kritobul. Kad su izbrojali glasove i svi su bili za Kritobula, Sokrat je rekao da izgleda da njegov novac nije sličan Kalijinom, jer njegov ljude čini pravednijim, a Kritobulov je dobar za podmićivanje. Neki navališe na Kritobula da primi pobedničke poljupce, drugi stadoše da ubeđuju domaćina, a neki su se drugačije šalili.

Hermogen je ćutao pa ga Sokrat pita da li bi svima rekao šta je vinska razuzdanost? Hermogen kaže ne zna, ali bi mogao reći šta mu se čini da jeste. Ceni da je to slučaj kada se neko vinom opija i druge mrcvari. Sokrat kaže da im

je Hermogen dojadio ćuteći, a na to Hermogen kaže da se ni dlaka ne može udenuti između govora, a kamoli beseda.

Ksenofontov prikaz boga Erosa kojeg iznosi Sokrat u novom razgovoru počinje tako što Sokrat traži da se društvo priseti silnog božanstva, po godinama ravnog bogovima, a po izgledu najmlađeg, po veličini sveobuhvatnog, Erosa, koji stanuje u duši, a naročito zato što su svi prisutni iz njegove družine. Sam Sokrat ne može da navede doba kad nije bio zaljubljen u nekog ili nešto. Harmid je mnoge svoje ljubitelje stekao i mnoge je poželeo. Obožavani i sam za drugima žudi, pa Nikerat ljubi svoju ženu, kao i ona njega. Hermogen se topi za moralnom dobrotom i posvećen je najpoštovanijim bogovima, prijateljima predan i obične ljude ne zanemaruje. A jedino Antisten nikoga ne ljubi jer od sveg srca voli Sokrata.

Sokrat počne da zadirkuje Antistena jer kaže Antistenu da treba da sakrije njegovu ljubav jer i nije iz duše, već zbog Sokratovog dobrog izgleda. A Kaliji kaže da on ljubi Autolika, to zna ceo grad, kao i mnogi stranci. Razlog tome je što obojca imaju čestite očeve i ugledni su građani. Sokrat se oduvek divio Kalijinoj naravi, a sad još i više kada vidi da voli onog koji je svima za primer, a ne nekog raskalašnog, ili zanesenog mekušca. Jer „voleti sve to, pokazatelj je i naravi zaljubljenog.“<sup>222</sup>

Sokrat u odgovoru na pitanje da li je jedna ili dve Afrodite, kaže na to da ne zna zato što i Zeusa koji je jedan nazivaju mnogim nadimcima. Ipak zna da svaka Afrodita ima svoje hramove, žrtvenike i žrtve, narodska samo prizemne, a nebeska svetije. Sokrat smatra da je ljubav duše mnogo jača od ljubavi tela. „Da bez prijateljstva nema nikakvog vrednog zajedničkog života.“<sup>223</sup> Ovde vidimo analogiju sa Platonovom *Gozbom*. Prijateljstvo je u temelju vrednog filozofskog života.

---

<sup>222</sup> Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, prev. Danijela Jevtić, Slađana Milinković, 91.

<sup>223</sup> Ibid., 93.



Postavlja pitanje u kakvoj vezi stoje prijateljstvo i ljubav, odnosno philia i eros? I u ovde se nalazi odgovor zbog kojeg je Ksenofont napisao *Gozbu*, a to je određenje ερως-a u kojem tvrdi da bez ερως-a nema ni philia-e, odnosno da bi uopšte nastalo prijateljstvo mora njen uzrok biti ερως. Time Sokrat ljubav određuje kao slatku i svojevolsnu potrebu onih koji se dive nekom biću. Oni koji samo žude za telom, oni često mrze ponašanje ljubavnika. Zato samo sikću na njega, a ako su oboje i zadovoljni, lepota tela je prolazna, pa kad ona prođe važno je da prijateljstvo ne prođe.

Duša budući da dalje ide ka sve razumnijem stepenu postaje sve vrednija ljubavi. Nastavlja se analogija iz *Gozbe*. Kao i u svakom uživanju tako i u uživanju u lepoti postoji zasićenje. Sokrat pravi analogiju sa hranom. Kad se postigne sitost, onda više nema razloga da se dalje jede. Zato i ljubavnici koji samo uživaju u lepoti tela nužno raskidaju i prolaze. „A prijateljstvo duše, pošto je sveto, nezasićeno je, ali zbog toga nije, kako bi neko mogao pomisliti manje ljubavi žedno.“<sup>224</sup> Prijateljstvo duše je najveća vrednost za ljude. Sokrat napominje da je ερως večni stanar njegovog srca „Vino me polako hvata i Eros, večni stanar mog srca, goni me da slobodno govorim protiv onog Erosa što je suparnik mome.“<sup>225</sup> Obični ερως (koji je upućen na telo) je ερως lakouman jer samo za izgled brine. Kao i Pausanija u *Gozbi*, razlikuje dva Erosa ili ovde dva Erosa, Viši ερως koji je upućen na dušu, on ugađa svojoj ljubavi tako što stalno o njoj brine, donoseći što god može da ona raste. Onaj koji teži da od ljubavnika napravi dobrog prijatelja, on mora i sam nužno da vežba u vrlini.

Da li bogovi više cene ljubav tela ili ljubav duše?

Bogovi više cene ljubav duše jer je duša besmrtna kao i bogovi, pa je ona ono božansko u nama. Sokrat navodi još od Homera razne ljubavničke veze koje su bogovi cenili zbog ljubavi prema duši više nego ljubavi prema telu.

Na kraju Ksenofontove *Gozbe*, plesači postavljaju stolicu na sredinu prostorije na koju seda Arijadna, okićena kao nevesta. (Arijadna je ćerka Minoja i

---

<sup>224</sup> Ibid.,93.

<sup>225</sup> Ibid.,97.

Pasifaje sa Krita koja je Tezeju za ljubav pomogla da ubije Minotaura. Tezej je Arijadnu poveo u Atinu ali je ubrzo ostavio na ostrvu Naks, gde ju je našao Dionis i oženio.)

Začuje se zvuk koji najavljuje Dionisa. Arijadna se obradovala, kad je Dionis ušao u prostoriju, plesao je do Arijadne najumilnije moguće, seo je do njenih nogu, zagrlio je i poljubio. Arijadna je izgledala kao da se stidi. Ipak ljupko mu je uzvratila zagrljaj. Gosti počеше da plješću i glasno klicaju. Čim se Dionis uspravio, podigao je Arijadnu i divno je bilo gledati kako se njih dvoje grle i ljube. Gosti su nadalje gledali stvarno naočitog Dionisa i prelepu Arijadnu kako se zaista ljube što je samo povećalo uzbuđenje i tišinu. Dionis je zapitao Arijadnu da li ga voli a ona mu se na ljubav zaklela, tako da su se svi mogli zakleti da se mladić i devojka zaista vole: izgledali su ne kao glumci-komedijaši nego kao ljubavnici, koji su otrgnuti sa lanca da rade šta im je volja. Publika videvši kako su se mladić i devojka grlili, počеше da se izgovaraju da moraju da se odmore. Na sve je delovao ovaj ljubavni čin tako da su se brže bolje svi razišli u potrazi za svojim oblikom ljubavi. Sokrat i ostali, za Likonom i njegovim sinom, uz Kaliju odoše u šetnju. Delo završava sa veličanjem bračne ljubavi, što je potpuno suprotno završetku Platonove *Gozbe*, jedino im je zajednička tema i to je sve, jer Ksenofont ostaje u narodnim tumačenjima ερως-a, koji nigde u delu nije ozbiljnije ispitan.

On samo ponavlja tvrđenja koja su u Platonovoj *Gozbi* govorili Pausanija, kada razlikuje dva Erota, ili Agaton kada kaže da je Erot najmlađi bog, što znači da nema dijaloga ili rasprave o ljubavi, dok su Sokratovi komentari ono najjednostavnije i potpuno nerazvijeno. Bez obzira na to, bitno je da danas imamo ovo delo, zbog upoređivanja sa Platonovom *Gozbom* kao i da se vidi kako je ερως shvatao dosta slabiji Sokratov učenik. Ako se uporedi shvatanje Ερως-a u *Gozbi* i *Fedru*, onda pojam ερως-a *Gozbe* predstavlja duševni napredak tokom četiri stepena, dok u *Fedru* ερως postaje zanos koji omogućuje najbolja umetnička dela.

*Fedar* za razliku od *Gozbe* predstavlja modifikacije ερως-a, nalazimo opis strastvenog zatim prijateljskog ερως-a da bi na kraju Platon odredio dušu kao

složenu iz tri elementa – uma, volje i požude. Saznajne moći duše se podudaraju u oba dijaloga, s tim što je razlika u tematskom okviru, u *Gozbi* je to Agatonova pobjeda i atmosfera slavlja i uživanja, dok je u *Fedru*, to retorika i uopšte razlika usmene i govorne reči, zbog predstavljanja veštine ubeđivanja, posle Lisinije besede, sledi Sokratova u kojoj daje dokaze zašto je bolje ugađati neljubavniku nego ljubavniku, kao što su činili sofisti u besedama, da bi na kraju preko zanosa odredio prednost ugađanja ljubavniku.

I jednom i drugom dijalogu je zajedničko to da se Ideja Lepote u jedinstvu sa Dobrim pojavljuje kao ono što treba dosegnuti u filozofiji i kao zahtev za najbolje filozofske duše. Međutim, za sam pojam ερως-a bitnija je *Gozba* jer u njoj čitamo Sokratovo razračunavanje sa narodskim shvatanjem ljubavi kao i sa pitanjem da li je jedan Erot ili dva, mitom o androginom rodu i na kraju ispostavljanjem Sokratovog govora u kojem čitamo šta je ερως za Platona.

### 3. TUMAČENJA PLATONOVOG POJMA EROSA

#### 3.1. ZNAČENJE PLATONOVOG POJMA EROSA

Da bi se odredile jezičke nijanse u tumačenju pojma erosa Kalam Klod zastupa gledište koje pojmu erosa pristupa sa stanovišta jezičke analize te u određenju njegovih oblika prvo navodi Platonovo razlikovanje erosa u *Kratilu* „...Starogrčki jezik koristi dva termina kao pojedinačne izraze da prenese posredničke faze željenosti. U asocijaciji sa *epithumia*, koja označava posebno erotsku želju, i *hedone*, koja određuje fizičko zadovoljstvo ili uživanje – dve reči koje datiraju iz kasnijeg perioda – Sokrat, u Platonovom *Kratilu*, podseća na postojanje, uz Eros, na *pothos* i *himeros*. U ovom dijalogu, *pothos* znači želju za nečim odsutnim, nečim što je negde (pou) drugde; u suprotnosti, *himeros* je prilagođena struji (rhei) koja naglo (hiemenos) nosi dušu ka objektu u sadašnjosti. Sasvim nezavisno od ovog odlomka u kojem Platon nudi velik broj hrabrih etimoloških poređenja, u arhajičnoj poeziji, obe reči, *pothos* i *himeros*, pripadaju semantičkom području koje je vrlo blisko definiciji erosa. *Pothos*, kao Eros, guši subjekt koji je prepun želje, lomi mu udove i ostavlja ga jadnom žrtvom koja se

bori za vazduh, subjektive kosti su bukvalno slomljene. Kao Eros, Pothos leprša oko devojke, zadivljen izgledom haljine jedne od njenih drugarica; i, opet kao Eros, on u isto vreme, ulaže sebe u pogled i traži nazad jedan; i kao Eros, *pothos* može uzeti za svoj objekt mladost koja je određena u prisvojnom obliku, koja predstavlja svoju gramatičku dopunu...*Himeros*, koji je u relaciji sa *pothosom*, izgleda da upućuje na mnogo hitniju želju koja dolazi još bliže ispunjenju. Ova vrsta želje takođe može biti izazvana licem koje je poželjno ili smehom. Slatka ona može biti, ali udara na same organe osećanja, gušeći i obuzimajući dijafragmu, srce i grudi.<sup>226</sup> *Epithumia* i *hedone* se osetno razlikuju u značenju, prva znači „požudu“, „želju“, „čeznuće“, „telesnu nasladu“, dok druga znači „ugodno osećanje“, „radost“, „uživanje“ ili „veselje“. *Epithumia* više označava erotsku želju, pa Platon ističe njihovu razliku.

Sa druge strane, *pothos* i *himeros* su dve podvrste erosa, *pothos* je upravljen na nešto odsutno, on udove ništi, odnosno subjekt ostaje slomljen, dok je *himeros* upravljen na nešto prisutno u sadašnjosti, odnosno subjekt se njime guši, zajedničko im je da menjaju fiziološko stanje organizma za vreme njihovih aktivnosti. Razlikovanja unutar pojma i stalna upotreba te razlike u delima savremenih autora pokazuju tendenciju da je pojam erosa nezaobilazan u filozofiji ali i u teologiji, kao što nastaju i česte rasprave oko tumačenja kako posebnih delova Platonovih dijaloga tako i samog pojma ερως-a. U srednjovekovnom periodu se vidi da “je to taj religiozni platonizam koji je preživeo Srednji vek i pojavio se, bez prekidanja tradicije, kao platonizam renesanse (prev. Ž. Ališić).”<sup>227</sup> U nastavku ću se baviti recepcijama Platonovog pojma ερως-a u teologiji, u smislu njegovog odnosa prema Agape, kao i Agape prema Erosu, što će pokazati u savremenoj teološkoj misli kako se ovaj pojam uopšte shvata i zašto se tako shvata.

---

<sup>226</sup> Calame Claude, *The Poetics of Eros in Ancient Greece*, translated by Janet Lloyd, Princeton University Press, Princeton, 1999, 30-31.

<sup>227</sup> Kantorowicz H. Ernst, “Plato in the Middle Ages”, *The Philosophical Review*, Vol. 51, No.3 (May 1942), 315.

“Treće helensko ime za ljubav: agape, Platon nije upotrebljavao. Reč *agape* ućiće u jezik hrišćanstva prilikom prevođenja biblije na grčki jezik i u poslanicama apostola Pavla. U hrišćanskoj oznaci za ljubav (*agape*) erotsko značenje će sasvim potamniti i gotovo se sasvim izgubiti. Ipak, *agape* će neizbežno zadržati značenje reči koja imenuje izvesnu prijatnost, izvesno blaženstvo, ali bez one tiransko-demonske obuzetosti na koju je ciljao Platonov govor o ljubavi.”<sup>228</sup> Time vidimo da pojam erosa u teološkoj recepciji postaje nešto sasvim različito od Platonovog značenja ovog pojma “U novoplatonovskom mišljenju ovaj odnos bio je razvijan kao osnovno pitanje svjesnoga života. Dionisije je na karakterističan način posegao upravo za tim, povezujući ga sa hrišćanskom idejom o “božanskom Erosu”. Na taj način kod obojice mislilaca “ljubav prema ljepoti ili prema lijepome” i “ljubav prema božanskom ili prema Bogu” treba da bude shvaćeni kao neraskidivo jedinstvo. “Ljubav prema lijepome” usmjerava se ka pojavnjoj formi Dobra i božanskoga samoga. “Ljubav prema Bogu” je tako, konačno, orijentisana prema ovaploćenju ljepote, prema apsolutnom osnovu lijepoga kao ideji ili kao apsolutnom osnovu svega pojedinačno lijepoga.”<sup>229</sup> Već Plotin tematizuje odnos između Jednog, duha i duše, u kojem presudnu ulogu ima *ερως*. Kako je moguća povezanost ova tri različita entiteta baš pomoću *ερως*-a? Čovekovo držanje prema Jednom kao najviše lepom, Plotin prepoznaje kao određeno i vođeno *ερως*-om. Najsnažnije je od svih filozofa posle Platona, upravo Plotin promišljao ovu vezu lepote sa Jednim. *Ερως* se realizuje u pravcu lepote, a pitanje o lepom je motivisano etičkim ishodištem. Eros je pojedinačno ostvarenje težnje sjedinjenja sa Jednim u hrišćanstvu, upravo iz razloga što jedino on predstavlja kosmičku pokretačku teleološku silu u čoveku.

Naravno, u teološkoj interpretaciji ovog *ερως*-a je zadržano helensko značenje *ερως*-a sa jedne strane, ali je sasvim na nov način interpretirano ovo jedinstvo Jednog, duha i duše. Prema Proklu, erotski odnos prema lepom, ostvaruje osnovnu crtu lepoga koji je povezan sa *καλον*, koje opčinjava, očarava.

---

<sup>228</sup> Pavlović Branko, *Eros i dijalektika*, Plato, Beograd, 1997, 83.

<sup>229</sup> Bajervaltes Verner, *Platonizam u hrišćanstvu*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009, 118.

Ova vrsta lepote je u tesnoj vezi sa ερως-om. Zato su za teološko proučavanje Platonove filozofije nezaobilazni Platonovi dijalozi, kao i njihova tumačenja nastala tokom Srednjeg veka. “U stvari, pokazalo se da većina Platonista u ovom periodu deli gledišta sa Aristotelovom filozofijom, kada je shvataju u pravilnom smislu, da je ona suštinski kompatibilna sa Platonovim učenjem, kao što Platonisti interpretiraju. Platonisti aktuelno održavaju to jezgro Aristotelove filozofije kroz oboje, podržavajući i dopunjujući Platonovu filozofiju i ovo, oni tvrde, nije slučajno (prev. Ž. Ališić).”<sup>230</sup> Sinteza Platonove i Aristotelove filozofije u platonizmu uticala je i na teološke percepcije pojma ερως-a.

Herbert Markuze tumači tu sintezu tako da „Ideja da Eros i Agape mogu nakon svega biti jedno te isto – ne da je Eros Agape, nego da je Agape Eros – može izgledati čudnovata nakon gotovo dvije tisuće godina teologije. A ne čini se opravdanim ni pozivati se na Platona kao branitelja te identifikacije – jer je sam Platon uveo represivnu definiciju Erosa u kućanstvo zapadne kulture. Pa ipak, Symposium sadržava najjasnije slavljenje spolnog podrijetla i supstancije duhovnih odnosa. Prema Diotimi, Eros goni želju od jednog lijepog tijela do drugog i konačno do svih lijepih tijela, jer je „ljepota jednog tijela srodna s ljepotom drugog“ i bilo bi glupo „ne priznati da je ljepota u svakom tijelu jedna te ista.“<sup>231</sup> Kako onda, prema ovome, teologija tumači Platonov pojam erosa? Ili kako teološka sintetička strana Platonove i Aristotelove misli, uopšte određuje mesto eroticizma? Koje je mesto eroticizma u spasonosnoj transformaciji ljudskih subjekata, čak i samog kosmosa? Kako se ερως uliva u teološku praksu i preobažava? „...Za Nygrena, suštinski hrišćanski koncept ljubavi, ili agape, originalno nije imao veze sa suštinskim Platonovim ili grčkim konceptom želje, ili erosom, dok je imao, prema njegovom gledištu, veze sa suštinskim jevrejskim konceptom zakona (prev. Ž. Ališić).“<sup>232</sup> Anders Nigren u delu *Agape and Eros* (1930) nadalje razvija teološku recepciju pojma erosa kojom potpuno odriče bilo

---

<sup>230</sup> Karamanolis E. George, *Plato and Aristotle in Agreement?* Clarendon Press, Oxford, New York, 2006, Introduction, 3.

<sup>231</sup> Marcuse Herbert, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1965, Tomislav Ladan, 170.

<sup>232</sup> Burrus Virginia and Cathrine Keller, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Fordham University Press, New York, 2006, Introduction, 13.

kakvu vezu između starogrčkog pojma erosa i agape, što kritikuje Danijel Bojarin, koji navodi da Nigren “lažno spaja koncepte” u *Gozbi*.

Za Nigrena ne postoji razlika između Pausanijine nebeske ljubavi i platonske ljubavi. Za Bojarina je upravo to ključno da bi se iskazala razlika. Ona je ne samo seksualna, nego i saznajna i na kraju i politička. Nigren je ipak morao Platonovu *Gozbu* da odredi kao “plodnu matricu za dijalog i raspravu o fizičkom i sublimiranom erosu, kao i relaciju platonskog eroticizma za hrišćansku ljubav“, ali je takođe i potpuno promašio u interpretaciji. Danijel Bojarin potkrepljuje ovu promašenost tako što direktno razmatra Nigrenovo delo, ističući iskakanja u njegovoj interpretaciji *Gozbe*. “Nygren, raspravlja Boyarin, lažno spaja koncept “nebeskog erosa” kao kontinuiranog sa fizičkom seksualnošću, kada opisuje Pausanijin govor, sa više strogim asketiziranim eroticizmom dodanim proročici Diotimi i na kraju afirmisanim od Platona.”<sup>233</sup> Ova razlika je previđana od drugih isto tako, malo više razlikuje te dve vrste ljubavi Mišel Fuko kada kaže: “Moramo imati na umu da platonski asketizam nije značio diskvalifikovanje ljubavi prema dečacima; naprotiv, on je mislio da je stilizuje i stoga dajući joj oblik, da je proceni (prev. Ž. Ališić).”<sup>234</sup>

Iako se čini “Prema Boyarinovom čitanju, platonska ljubav koju definiše Diotima je vrlo blizu hrišćanskoj ljubavi kako će je i interpretirati asketi kasnije antike (prev. Ž. Ališić).”<sup>235</sup>, uvek treba istaknuti razliku. Hrišćanska interpretacija unosi u Platonovo shvatanje erosa nešto čega kod njega nije bilo, a to je shvatanje da je božanska ličnost sinteza tri ličnosti, koji sa svetom uspostavlja stalno prisustvo u vidu Agape. Toga u Platonovoj filozofiji nema.

Nadalje, u teološkoj recepciji, Mark Džordan ističe da postoji svojevrsna visoko ironična i moćna zavodljiva razmena između Alkibijada i Sokrata sa kojom *Gozba* zaključuje uznemirujuće izvesnosti svih prijašnjih govora – nije

---

<sup>233</sup> Burrus Virginia and Cathrine Keller, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Fordham University Press, New York, 2006, 4.

<sup>234</sup> Ibid.

<sup>235</sup> Burrus Virginia and Cathrine Keller, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Fordham University Press, New York, 2006, Introduction, 16.

samo Diotima navela učenje temeljne sublimacije. Alkibijadova priča o ljubavnom iskustvu sa Sokratom direktno ističe Sokratovu sublimaciju, ne treba zaboraviti da je i Sokrat zaljubljen u Alkibijada, a ne samo Alkibijad u Sokrata, u tom smislu, Alkibijadovo pojavljivanje na kraju *Gozbe*, njegovo prepričavanje ljubavnih trenutaka sa Sokratom nam govori da je Sokrat u svom odnosu sa Alkibijadom ostvario sublimaciju.

Ketrin Osborn navodi Nigrenovu recepciju Origenovog patrističkog pojma  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a, u prologu koji se odnosi na *Tumačenje Pesme nad Pesmama*, Origen postavlja pitanje kako i u kojem kontekstu možemo proceniti korišćenje jezika kad je u pitanju pojam  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a da opišemo vezu između Boga i ljudskog roda. Pogrešna upotreba ovog pojma od strane teologa može biti izvor moralnih grešaka te Origen smatra da u  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$  postoji neteološki značaj želje, pa se u tom smislu može zameniti sa pojmom  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a. Nigren smatra da to dokazuje da su patristički mislioci hteli da izjednače Platonov  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  i  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ . Avgustinov uticaj je bio jači od Origenovog u istom području. Nigren takođe ističe da je po prvi put u istoriji hrišćanske ideje ljubavi, napravljena stvarna sinteza između hrišćanskog i helenskog shvatanja ljubavi kod Origena. Ova „štetna“ asimilacija je nastala zato što je grčki model taj koji ima prednost, po Nigrenu, kao i što određuje prirodu rezultata, dok je nesumnjivo da je grčki model sam po sebi neprikladan za Hrišćanstvo, te otuda nastaje „podmitljivost“ iskrenog hrišćanskog motiva za Agape. Sva sreća pa mislioci posle Nigrena nisu bili ubeđeni u njegovu opoziciju prema Origenovom shvatanju. J.M. Rist, na primer, raspravlja o tome da ono što pronalazimo kod Origena nije bezželjni tip  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a, posebno različit od „sebične želje za posedovanjem“ koju Nigren opisuje i karakterizuje kao u celini suprotnoj hrišćanskom motivu  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ .

Origen, Rist predlaže, opisuje ljubav silaznog toka, koja odgovara više hrišćanskom pojmu  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ , dok još nije bila zastranjena Platonovom tradicijom. Osborn se slaže sa Ristom koji ovako interpretira Origena. Naime, Osborn tvrdi da Origen ipak ne predstavlja iskrivljen hrišćanski pogled na ljubav, nego se trudi da je postavi u istu ravan sa oblikom platonske želje, ali više je njegova analiza



oblikovana prvom i istaknutom zahvalnošću hrišćanske tradicije. Tek na drugom mestu Origen prepoznaje izvesne oblike platonske tradicije koju plodonosno donosi da bi obogatio razumevanje hrišćanskog ideala bez njegovog iskrivljavanja. U čemu je specifičnost Ristove analize? On locira silazni tok ljubavi da bi pokazao kako je Origen procenjen iz platonizma. Rist pronalazi odgovarajuću referencu ovom silaznom toku ljubavi kod Plotina, ali priznaje da ovo nije istaknut oblik Plotinovog mišljenja, nego je sumnjičav kod reference na Plotina, jer podseća da nije jasno da li je Origen znao za Plotinov rad. Rist takođe raspravlja o silaznom toku ljubavi sa prikladnim oblikom koji se može dobro pratiti do samog Platona, u *Gozbi* i u *Fedru*. „Čak ako i reči Diotime u *Gozbi*, kao i Timeja u *Timeju*, uzmemo kao sigurno Platonovo učenje, naći ćemo u ovim delima, u velikom obimu primenjen pojam velikodušne ljubavi (prev. Ž. Ališić).”<sup>236</sup> Ono u čemu se svi slažu jeste da svi teolozi, od prvog do poslednjeg, razmatraju *Gozbu* kao jedini pouzdan i neporeciv uzor za tumačenje pojma *αγαπη*, kao i da se niko ne slaže sa Nigrenom. Nigren definitivno nije bio u pravu kad je negirao bilo kakvu vezu starogrčkog *ερωσ*-a i *αγαπη*. U njegovom tumačenju Platonovog pojma *ερωσ*-a u prvom planu je teološki dogmatizam a ne stvarno i sofisticirano proučavanje razvoja pojma *ερωσ*-a.

Po mom shvatanju, najbolje su istumačili vezu Platonovog pojma *ερωσ*-a i hrišćanskog pojma *αγαπη*, dva mislioca, Mario Kosta i Žan-Lik Marion koji su je i jedini istinito istumačili i to bez bilo kakvog “unošenja” hrišćanskog tumačenja, nadvisivanja pojma *αγαπη* u odnosu na Platonov pojam *ερωσ*-a kao i pokazali mane koje pojedina tumačenja imaju.

Mario Kosta nasuprot Nigrenu otkriva eroticizam kao vodeću silu u ekspliciranju hrišćanskog razvoja i tu se u celosti slažem sa Kostom. “Ako je, kao što ja predlažem, Diotimin koncept ljubavi, ili preciznije, erotske ljubavi, različit od Sokratove, tada je osnova ove razlike nađena ovde: za Diotimu, eros ne funkcioniše zahvaljujući logici isključenja; više utvrđuje logiku relacije i

---

<sup>236</sup> Osborne Catherine, *Eros unveiled Plato and the God of Love*, Oxford University Press, New York, 1994, 53.

postajanja (prev. Ž. Ališić).”<sup>237</sup> Za Kostu je Diotimino shvatanje erosa u stvari “...insistiranje na trećem pojmu koji je već prisutan i koji dopušta progresiju: od siromaštva do bogatstva, od neznanja ka znanju, od smrtnosti do besmrtnosti. Za razliku od Sokratove dijalektike, gde su dva pojma uzajamno isključujući, Diotimina dijalektika otkriva i zaokuplja prostor između dva pojma (prev. Ž. Ališić).”<sup>238</sup> Diotimino učenje je treći član ili vezivni element pet prethodnih beseda i Sokratovog učenja. Eroticizam posle Diotiminog učenja postaje i načinom da se u hrišćanskoj misli postavi pitanje ljubavi, kako bi se ono u celosti oformilo.

Ono što je sjajno Kosta primetio i sa čim se u celini slažem jeste sledeće: “Ali zašto neko želi lepe i dobre stvari? Diotima vodi Sokrata do sledećeg odgovora: da bi ih posedovao za sebe (*γενεσθαι αὐτο*) jer će tada “biti srećan” (204-5a). Čini se da *genesthai auto* znači “posedovati ih za sebe” kao što najviše prevodilaca prevodi, i zato prilagođava čitanje erosa u smislu fundamentalno gramzivog i posesivnog, koji vodi cilju ili telosu koji je sreća. Drugim rečima, neko želi lepotu i dobre stvari na način da ih poseduje (ovde je eros reduciran na gramzivost) što znači da neko može napokon biti srećan (na kraju). Ali kao što Andrea Nye ističe, ovaj prevod *genesthai auto* je stranputica; Nye navodi da je književnije i istinitije prevesti grčki izraz kao “postati bitnim za sebe” ili “desiti se nekome”. Sledeći ovaj prevod, Sokrat bi bio shvaćen kada kaže da neko želi lepe i dobre stvari zbog određivanja da su one postale bitne za njega ili da su mu se desile. U ovom čitanju, lepe i dobre stvari ne podstiču gramzivost kod erotskih ljubavnika; ovo nije što eros želi. Lepe i dobre stvari se mogu umesto toga videti kao darovi te duhovne želje, takve vrste želje da ona ne traži popunjavanje praznine ili manjka nego više traži privrženost ili odnos sa, takvim stvarima koje su lepe i dobre. Sreću, takođe, ne treba shvatati kao posedovanje već kao “sreću za nekoga” kao dar. (prev. Ž. Ališić).”<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> Burrus Virginia and Cathrine Keller, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Fordham University Press, New York, 2006, 40.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> Ibid., 42.

Iz navedenog se vidi da je Kosta direktno odgovorio svima onima koji su počevši sa Nigrenom potpuno pogrešno tumačili Platonov pojam erosa. Prevod fraze γενεσθαι αυτο je uzrokom ovih pogrešnih recepcija. Iz same lepeze ili horizonta koji se otvara između “posedovati za sebe” i “postati bitnim za sebe” se vidi koliko su pogrešnom putu bili teolozi, koji su još u taj pogrešan prevod ugradili hrišćansku dogmu αγαπη kao više i „bolje” u odnosu na ερωσ.

“U dijalogu sa filozofskim teologom Žan-Lik Marionom, Costa otkriva u Platonovom tekstu koncept erosa koji nije jednostavno identifikovati sa manjkom ili smrću nego zaokružuje takođe agape kao isticanje u obilnosti ili punoći, u suštinskoj relacionoj vezi božansko-ljudske želje u kojoj eros sam dolazi, i vraća se, kao dar.”<sup>240</sup> Marionova recepcija erosa je specifičan oblik tumačenja ερωσ-a, budući da je Marion fenomenološki odredio pojam ερωσ-a u teološkom okviru, što ga svakako izdvaja i čini nezaobilaznim u savremenoj teološkoj misli.

“Iz perspektive Marionove fenomenologije darivanja, vidimo da je moguće teoretisati sa većom fenomenološkom jasnoćom i strogošću nego što su postigle mnoge koncepcije želje utemeljene na manjku ili nedostatku. Na primer, u skladu sa Marionom, “na koji god način i šta god značilo nešto što se odnosi na nas, apsolutno ništavilo, događaji, pojave ili afekti nisu ono prvo, uvek se obavezno ostvaruju na način *darivanja*. Tako je eros kao afekt dobijen, on je ostvaren način darivanja, čak ako je to afekt u relaciji sa ništavilom, mogućnošću, nejasnoćom, ili prazninom – sve ovo se na isti način ostvaruje darivanjem uprkos njihovom manjku supstancijaliteta (prev. Ž. Ališić).”<sup>241</sup> Ovaj Marionov eros u teološkom smislu “darivanja” znači da nam uvek “neko drugi” donosi dar, zasnovan na ερωσ-u kroz erotski fenomen.

U delu *Erotski fenomen*, Žan-Lik Marion određuje ερωσ u odnosu na αγαπη vrlo precizno upravo da bi se istakla pojmovna razlika ερωσ-a i αγαπη, jer je tako često u savremenoj filozofiji prisutna “iskrivljenost” i adaptivnost

---

<sup>240</sup> Ibid., Introduction, 17.

<sup>241</sup> Burrus Virginia and Cathrine Keller, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Fordham University Press, New York, 2006, 56.

tumačenja pojma  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a. “Još se, upravo na ovom mestu, može prigovoriti da uvek postoji dvosmislenost, barem između  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  i  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ . Kako ostaje da se ustanovi precizna i stalna filološka distinkcija koja bi mogla da ih suprotstavi, držimo se najšireg prihvatanja njihovog sukoba. Ljubav iz strasti, koja uživa u sebi i poseduje drugoga, u suprotnosti je s ljubavlju vrline koja se daje drugome, a sebe zaboravlja. Međutim, nije potrebno mnogo pažnje da bismo ustvrdili da se ove osobine preobražavaju jedna u drugu. Ljubavnik, onaj koji se *par excellence* odriče posedovanja i uzajamnosti, čime stiče prednost, ipak uživa, erotizuje rečju, prihvata s ljubomorom, a ponekad se otima. Ali taj isti ljubavnik koji uživa i poseduje ipak dolazi do toga da samozaboravljajući se i napuštajući se prvi – najpre, uopšte i načelno, svojim iskoračivanjem, a zatim i preciznije – erotizujući najpre plot drugoga, a ne svoju (on to ne može, jer je nema), morajući da čeka da mu drugi da njegovu; i najzad dajući drugome jednostrano vernost koju ovaj ne može da obeća. Njegov  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  se tako otkriva kao jednako sebedajući i neosnovan kao i  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$  od koje se spoljašnjost ne razlikuje. Treba mnogo naivnosti ili slepila, štaviše, potpuno preneбреgavanja ljubavnika i erotske logike, da se ne vidi da  *$\alpha\gamma\alpha\pi\eta$  poseduje i troši, dok  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  daje i napušta*. Nije reč o dvama ljubavima već o dvama imenima stečena među bezbroj drugih, da bi se zamislila i iskazala jedinstvena ljubav. Sve što se razumeva počev od erotske redukcije fenomenalizuje se shodno svojoj jedinstvenoj logici. Ono što je tu izuzetak ne označava nijedan drugi smisao ljubavi: ono ga naprosto ne otkriva. Teškoća se ne sastoji u uvođenju izuzetaka u erotsku redukciju i dvosmislenosti u jednoglasnu ljubav, nego u proceni dokle se proteže njen jedinstveni smisao, očigledno, s one strane njene seksualizacije, koja se, međutim, čini inteligibilnom, premda konstituiše samo jedan oblik – najoštriji, ali ne i najjači. Prema tome, ako se ljubav ne iskazuje drugačije do tako što se daje - u jedinstvenom smislu – i ako se, spoljašnjost, Bog, imenuje samim imenom ljubavi, da li bi trebalo zaključiti da Bog voli kao što i mi volimo, istom ljubavlju kao mi, shodno jedinstvenoj erotskoj redukciji? Možemo se dvoumiti, ali ne možemo to izbeći, jer zaista, Bog se otkriva samo putem ljubavi i kao ljubav; On se takođe otkriva putem postupaka, oblika, trenutaka, činova i etape ljubavi, jedinstvene i jedine ljubavi,

one koju praktikujemo. On čini ljubavnika, kao što smo mi – prolazeći kroz taštinu (idola), zahtev da ga volimo i pokušaj da voli prvi, zakletvu i lice (ikonu), plot i uživanje u sjedinjenju, bol našeg ukidanja i ljubomorni zahtev, rođenje trećega u prolazu i objavu eshatološkog trećeg koji završava identifikujući se sa ovaploćenim Sinom, do jednostranog obznanjivanja njime naše vernosti, nama. Logiku erotske redukcije Bog praktikuje kao mi, sa nama, prema istom ritualu i sledivši isti tempo kao mi, do te mere da možemo da se zapitamo ne učimo li od njega i ni od koga drugoga. Bog voli u istom smislu kao mi. Ima jedna beskonačna razlika. Kad Bog voli (a on zapravo nikad ne prestaje da voli), on voli naprosto beskonačno bolje od nas. On voli do savršenstva, bez mane, bez greške, od početka do kraja. On voli prvi i poslednji. On voli kao ličnost. Najzad, ja ne otkrivam samo da me drugi vole pre nego što ja volim njega, dakle da je taj drugi preda mnom već učinjen ljubavnikom (pamus 41), nego iznad svega da se taj prvi ljubavnik oduvek naziva Bogom. Najviša transcendencija Boga, jedinstvenost koja ga ne omalovažava, ne zavisi od moći, ni od mudrosti, čak ni od beskonačnosti, već od ljubavi. Naime, samo je ljubav dovoljna da sprovede celokupnu beskonačnost, celokupnu mudrost i celokupnu moć. Bog nam prethodi i transcenduje nas, ali najpre i iznad svega time što nas voli beskonačno bolje nego što mi volimo i ne volimo Njega. Bog nas prevazilazi kao najbolji ljubavnik.<sup>242</sup> Marionovo tumačenje odnosa *ερως*-a i *αγαπη* prihvaću kao relevantno, uz Kostino, jer ovde vidimo istinit prikaz ove razlike, dok većina drugih teologa „iskrivljuje“ i adaptira pojam erosa, Nigren ga čak negira u važnosti za nastanak *αγαπη* i dodatno banalizuje.

U svrhu istinitog razlikovanja ova dva pojma u teologiji danas, vidimo iz citiranog odlomka da *αγαπη* *poseduje i troši* dok *ερως* *daje i napušta*. Čak Marion dodaje da „treba mnogo naivnosti ili slepila“, da se to ne bi videlo. Iz ovoga sledi da niti je Platonov *ερως* „gramziv i egoističan“ čak naprotiv, u odnosu na *αγαπη*, on uvek daje i napušta.

---

<sup>242</sup> Marion Žan-Lik, *Erotski fenomen*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, prev. Sanja Milutinović Bojanić i Kristina Bojanović, 240-242.

Sa druge strane kako Mario Kosta određuje agape? „Hristos je, u posledici, manifestacija Božjeg erosa. Tako, Božja erotska ljubav prema tvorevini nije samo željeno, ona je takođe davano. Sa druge strane, u željenom izmirenju, Bog pokazuje ljubav (agape) za tvorevinu u davanju svoje Božje suštine u obliku Hrista. Iako različite i uvek sa mogućnošću izdvajanja, božanski eros i agape su tako blisko povezani u Hristu da su skoro nerazdvojive – zaista, skoro je nemoguće govoriti o Božjem erosu bez upućivanja na Božju agape i obratno (prev. Ž. Ališić).<sup>243</sup> Kosta se zalaže za sintezu ερωσ-a i αγαπη u Hristu. Time on nudi najbolju teološku interpretaciju ova dva pojma. Božji Sin je ostvareni Božji ερωσ, a slanje Sina u svet je αγαπη.

To nam nedvosmisleno govori da nije moguća αγαπη bez ερωσ-a. Ili da nema realizacije Božjeg ερωσ-a u vidu njegovog Sina, ne bi bilo ni αγαπη-a za ljudski rod. I Kostina interpretacija Platona, odnosno Diotiminog shvatanja erosa je sasvim zadovoljavajuća „Erotska privrženost drugima nema za cilj da ih poseduje; kao što Diotima čini jasnim, erotska ljubav ne rezultira u potrošnji ili gramzivosti, nego u reprodukciji. Želja za lepim stvarima rezultira u rađanju lepih stvari, za Lepotu, izgleda, inicira neprestano stvaranje lepih stvari (prev. Ž. Ališić).<sup>244</sup> U rezultatu teološke recepcije se vidi da je Nigren potpuno promašio značenje Platonovog ερωσ-a, Bojarin, Mišel Fuko i Džordan su ga malo bolje i preciznije odredili, a najbolje su ga odredili Mario Kosta i Žan-Lik Marion.

Filozofske interpretacije kod Belfjore i Berga se zasnivaju na uspostavljanju relacije λογος-a i ερωσ-a „Demonske kvalitete Sokratove umetnosti mogu pomoći da se razjasni daljnji smisao u kojem je ona erotična. Na prvom mestu, njegova veština nije erotska u seksualnom smislu. Kao što je Džejms Dejvidson istakao, engleski pojam „erotskog“ je stekao seksualne konotacije koje nisu bile predstavljene u grčkim pojmovima *erotikos* i *erotika*, koji upućuju umesto toga na „ljubav“ u širem smislu. Sa ovom razlikom na umu,

---

<sup>243</sup> Burrus Virginia and Cathrine Keller, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Fordham University Press, New York, 2006, 59.

<sup>244</sup> Burrus Virginia and Cathrine Keller, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Fordham University Press, New York, 2006, 59.

počinjem sa Diotiminom diskusijom o *eros*-u u *Gozbi*, u kojoj ona prvi put skreće pažnju na to da pojam „*eros*“ i njegova značenja koristimo u dva smisla: mi odvajamo jednu vrstu *eros*-a i primenjujemo za njega ime koje pripada celini; mi to zovemo „*eros*“, i za druge vrste mi upotrebljavamo druga imena (205b4-6). Diotima tada definiše „*eros*“: Da sumiramo, celina želje za dobrim stvarima i za srećom je „pod vlašću i varljivošću *eros*-a“, koja se nalazi u svakome; ali oni koji su upućeni u sve vrste drugih načina, u poslu, ili u ljubav fizičkog vežbanja, ili u mudrosti se nikada ne imenuju „u ljubavi“ niti da su „ljubavnici“, dok oni koji nastavljaju da daju sebe samo jednoj vrsti *eros*-a imaju taj naziv u celini, „*eros*“ - i oni su ti koji su „u ljubavi“, i „ljubavnici.“ (205dI-8) (prev. Ž. Ališić).<sup>245</sup>

U tom smislu i Berg tvrdi „Šta Pausanija, Fedar, i Eriksimah predlažu da Eros-a izvedu iz senki i mraka u kojem su ga pesnici ostavili (177c), u smislu da mu daju javne počasti kao „velikom i važnom bogu“ (177b). Oni nastavljaju sa eliminacijom ličnih elemenata u atinskom spajanju lepog i dobrog i otkrivaju, pod pretpostavkom, šta bi bilo potrebno da ispune ovu ambiciju. Eriksimah dokazuje da predstavlja ovu ambiciju na najvišoj tački i tako se samo uklapa, da on sa svojom pretpostavkom znanstvene mudrosti, sada postaje vodič u određivanju kursa za ostatak večeri (prev. Ž. Ališić).“<sup>246</sup> Spajanje lepog i dobrog je ono što ostaje u prvom planu svim učesnicima *Gozbe*, sa kojim vidimo analogiju u Ničeovoj filozofiji u određenju filozofskog samoodržanja u Antici - „Svaki narod se postidi, ako neko ukaže na tako čudesno idealizovano društvo filozofa, kao što je društvo starogrčkih učitelja: Talesa, Anaksimandra, Heraklita, Parmenida, Anaksagore, Empedokla, Demokrita i Sokrata. Svi su oni potpuni i iz jednog kamena isklesani. Između njihovog mišljenja i njihovog karaktera vlada stroga zakonitost. Oni nisu sputani nikakvom konvencijom, jer u to vreme nije postojao stalež filozofa i naučnika. Svi su oni – u svojoj veličanstvenoj usamljenosti – bili

---

<sup>245</sup> Belfiore S. Elizabeth, *Socrates` Daimonic Art:- Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge University Press, 2012, 8.

<sup>246</sup> Berg Steven, *Eros and the Intoxications of Enlightenment: On Plato`s Symposium*, University of New York Press, Albany 2010, 12.

jedini koji su tada svoj život posvetili isključivo saznanju.<sup>247</sup> Kako bi Niče odredio ερως starogrčke filozofije? Preko zakonitosti koja vlada u životima starogrčkih učitelja upravo onako kako usklađuje njihove karaktere i mišljenje, jer u antičko vreme nije postojala „sputanost“ konvencijama, te konvencije upravo određuju da se danas karakteri i mišljenje uveliko razilaze, pa dolazimo do toga da ljudi ne žive ono što misle.

U odnosu na to, kako bi Niče odredio i vlastiti filozofski ερως? To vidimo u stihovima četvrtog Dionisovog ditiramba u delu *Dionisovi ditirambi*:

„...Znamenu neumitnosti“  
Trpezo večnih slika!  
No ti dobro to znaš:  
ono što svi mrze,  
što jedino ja volim,  
da si večita!  
Da si *neminovna*!  
Moja se ljubav raspaljuje  
večno samo na nužnosti.  
Znamenu neumitnosti!  
Najviša zvezdo Bića!  
Ti koju nijedna želja ne doseže,  
koju nijedno Ne ne prlja,  
večno Da Bića,  
tvoje Da sam zauvek:  
*jer te volim o večnosti!* –<sup>248</sup>

Ničeov ερως je izražen kao Da bića, nužnost života je večna, ovaj ερως prema nužnosti je ono što jedino ima vrednost za Ničea jer njega ne prlja nijedno Ne. Tumači se slažu da je isto tako kao Niče filozofirao i Platon „U Platonovim dijalozima se vidi kao i zahvaljujući Aristotelovom svedočenju u pogledu na njegov filozofski razvoj, da se Platonovo raspravljanje sa mišljenjem prethodnika u epistemološkim i metafizičkim pitanjima stalno prožima. Na gotovo svakom koraku, mi vidimo Platona u rvanju sa razlikom znanja i verovanja, pojave i stvarnosti, saznanja i nesaznajnog pojavljivanja itd. On je bez sumnje započeo sa

---

<sup>247</sup> Niče Fridrih, *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, Grafos, Beograd, 1979, prev. Božidar Zec, 12.

<sup>248</sup> Niče Fridrih, *Dionisovi ditirambi*, Izdavačko preduzeće „Rad“, Beograd, 1999, prev. Jovica Aćin, 38-39.



univerzalnim presokratovskim pretpostavkama da je znanje stvarno, ne samo u smislu pojmovnog uspeha, nego je ono više nego samo verovanje i ono je očito poželjno. Kao što dalje vidimo, Platon je pripremljen da proučava ove pretpostavke iz različitih gledišta. Njegovi zaključci o prirodi saznanja su neodvojivi od njegovih zaključaka o tome šta je saznatljivo (prev. Ž. Ališić).<sup>249</sup>

U saznavnom smislu Platonov pojam  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a je onaj pojam koji je upravo uzrok ovog Platonovog rvanja sa razlikama u pojmovima, jer taj  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  ili žudnja za znanjem čini njegov temelj. Česte su filozofske recepcije, osim Marionove i Kostine recepcije, Platonovog pojma  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a, koje određuju ovaj kao nepotpun, manjkav i upravo zato čovek želi ono što nema bilo to saznanje ili osoba ili nešto treće. „Starogrčka reč eros označava „htenje“, „nedostatak“, „želju za nečim što se nema“. Ljubavnik želi ono što nema. To je po definiciji nemoguće za njega da ima, što želi, čim bi dobio to što želi, to nije više željeno. Ovo je mnogo više nego igra reči. Postoji dilema unutar erosa koji je mišljen kod mislilaca kao sudbonosan, od Sapfe do današnjeg dana. Platon se osvrće ka erosu i vraća mu se. Četiri njegova dijaloga istražuju šta to znači kada kažemo da želimo samo ono što nam nedostaje, ono što nije pri ruci, nije u sadašnjosti, nije u nečijem posedu niti je u čovekovom biću: eros podrazumeva *endeia* (potrebu). Kao što Diotima postavlja u *Gozbi*, Eros je vanbračni sin rođen od Obilja i Siromaštva i uvek u životu hoće, treba jer nema. (203 b-e). Glad je analogija koju je izabrala Simona Vejl za ovu zagonetku: „Sve naše želje su kontradiktorne, kao želja za hranom. Ja želim da osoba koju volim voli mene. Ako je on, međutim, potpuno meni posvećen, on ne postoji više za mene i ja prestajem da ga volim. I toliko dugo koliko mi on nije potpuno posvećen, on me ne voli dovoljno. Glad i napunjenost.(1977, 364) (prev. Ž. Ališić).“<sup>250</sup> Ovde imamo jedno od relativno uobičajenih tumačenja  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a, koji upućuje na nedostatak nečega, da se želi ono što se nema. U trenutku kad se dobije to što se želi, onda prestaje i ljubav. Karson relativno površno tumači pojma  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a.

---

<sup>249</sup> Gerson P. Lloyd, *Ancient Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 27.

<sup>250</sup> Carson Anne, *Eros the Bittersweet: An Essay*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, 10.

Arieti izoštava, za razliku od Karson i bolje od nje, mogućnosti shvatljivosti besmrtnosti i njenu erotsku vezu sa smrtnošću. Prema Arietiju zato “Za Platona i Sokrata nije, tako, područje božanstva bilo saznatljivo smrtnicima. Besmrtnost duše, koja je uzrokom toga da ljudi nalikuju božanstvu (Fedar 80b), takođe sprečava da se božanstvo razume pomoću ljudskog razuma (logos). Sokratovo pričanje mita, tada, pokazuje da on sam ne veruje da se besmrtnost duše može dokazati. To ne znači, naravno, da mit nema vrednost. Kao Fritlender i ostali koji su raspravljali o ovome, stvarna vrednost mita leži u kretanju duše prema vrlini u smislu koji zaobilazi diskurzivno rasuđivanje i utiče direktno na dušu, smisao koji možemo zvati, ne-platonskim kontekstom, “inspiracijom” (prev. Ž. Ališić).”<sup>251</sup> Ljudski razum ne može shvatiti božanstvo, ali zato čovek ερωσ-om u duši koja je besmrtna teži postizanju besmrtnosti koja je slična božanskoj besmrtnosti. Arieti i MekInerni se slažu po pitanju interpretacije ερωσ-a, Ralf MekInerni interpretira Platonov eros iz *Gozbe* kao takav da “Mi imamo ovde mudrost ljubavi koja sačinjava filozofiju i sugestiju da postoji smisao filozofije u kojem stičemo besmrtnost pomoću moralnih vrlina, koji se vidi i kao trijumf nad telom (prev. Ž. Ališić).”<sup>252</sup> Smisao filozofije prema Arietiju i MekInerniju, pronalazimo u sticanju besmrtnosti življenjem prema vrlinama, jer nam jedino takva vrsta života omogućuje besmrtnost.

Trijumf nad telom je motiv kojeg ističe još orfizam, kojeg će i hrišćanstvo u potpunosti preuzeti. Sa druge strane, Leysi se više bavi problemom povezanosti pojmova u Platonovoj filozofiji, smatra da je filozofski Platonov ερωσ taj koji vodi do Ideja jer “Termini su, međutim, povezani sa opštostima, i to se vidi kad pojmovi potiču iz opštosti, kad neko ima pojam, recimo, psa, onda je taj pojam u vezi sa ne-materijalnim objektom, kao što je Platonov oblik (prev. Ž. Ališić).”<sup>253</sup> Platonove oblike ili u slučaju *Gozbe* Ideju Lepote i Dobrote, shvatamo saznajnim ερωσ-om.

---

<sup>251</sup> Arieti A. James, “A Dramatic Interpretation of Plato’s Phaedo”, *Department of Classics*, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1986, 135.

<sup>252</sup> McInerny Ralph, *A History of Western Philosophy*, Chicago: Regnery 1963-71, 217.

<sup>253</sup> Lacey R. Alan, *A Dictionary Of Philosophy*, Routledge, New York, 1996, 56.

Luis Marlo interpretira Platonov pojam erosa pomoću ličnosti Eutifrona koji je ljubitelj pravde i ljubitelj bogova. „Uopšteno, ljudi ne mogu prestati imitirati ono čemu se vatreno dive. Eutifronov primer to najbolje pokazuje. On se divi bogovima toliko da im se samo pokorava. Uzvišeno divljenje, revnosna odanost, i religiozni entuzijazam su sve manifestacije  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  ili strastvene ljubavi.  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  je rođen iz svesnosti nečije nesavršenosti, nedovoljnosti ili potrebitosti. Budući da je to želja za nečim što se treba ili što nedostaje, mora se po svojoj suštini, tražiti u spoljašnjosti. Ovaj nedostatak skreće pažnju sa sebe na druge stvari izvan sebe. U trenucima maksimalnog intenziteta, može proizvesti takva stanja duše koja se zovu ekstatičnima. Kada je  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  pokrenut osećajem vlastitog nesavršenstva, on je takođe upravljen prema gore. Ljubavnik postavlja stvari i osobe na pijedestale; on idealizuje. On je u stanju ekstaze koje bi prorok „nazivao“ najvišom ili božanskom stvari (prev. Ž. Ališić).<sup>254</sup> Marlo osim već istaknutog shvatanja da je  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  želja nastala iz nedostatka, naglašava idealizaciju ljubavnika jer je on u stanju ekstaze.

$\epsilon\rho\omega\varsigma$  i u Marlovom tumačenju ima dve strane, sa jedne strane „ $\epsilon\rho\omega\varsigma$  vrlo često igra ulogu „lažnog pesnika“ pridajući plemenitost onome što je nisko, moralnost imoralnosti...I kao što  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  može naći savršenstvo, gde ga nema, tako isto može izmisliti savršenstvo koje postoji samo u ljubavnikovoj mašti (prev. Ž. Ališić).<sup>255</sup> Ovde vidimo tako često u svakodnevnom životu prisutnu obmanjujuću funkciju  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a. Zato je  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  i stvaralac i u jednom i u drugom slučaju, uvek stvara nešto novo, čak i kad zbog njega neka osoba samu sebe obmanjuje. U drugom slučaju ova sposobnost ili moć izmišljanja savršenstva je temelj književnosti, jer je ova vrsta  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a neophodna da bi nastalo kvalitetno književno delo. Marlo Luis zaključuje da „ $\epsilon\rho\omega\varsigma$  je božansko-oblikujuća moć (prev. Ž. Ališić).<sup>256</sup> Time se slaže sa prethodnicima koji takođe ovu težnju ka besmrtnosti zovu erotskom odnosno  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  ima božanski temelj i uvek stvara nešto novo.

---

<sup>254</sup> Lewis Marlo Jr., „An Interpretation of Plato`s Euthyphro”, *A Journal of Political Philosophy* 13 (1985): 33-65, Claremont College, 33-34.

<sup>255</sup> Lewis Marlo Jr., „An Interpretation of Plato`s Euthyphro”, 34.

<sup>256</sup> Ibid., 34.

Anas Džulija za Platonovog Sokrata u dijalogu *Lisija* ističe “Sokrat apstraktno predstavlja vrlo uobičajeno gledište o ljudskoj motivaciji. Prema ovom gledištu, želji ili osećaju prema nekoj osobi je uvek, u temelju, neki razlog koji upućuje na vlastito dobro. Voleti ili osećati naklonost za nekoga je, prema ovom gledištu, videti njega kao izvor nečega što hoćemo i što mislimo da je vredno imati; i ovo je nemoguće očekivati ukoliko neko misli o nekome kao manjkavom ili da treba nešto i to do takvog obima koje stanje čini nepoželjnim (prev. Ž. Ališić).”<sup>257</sup> Da bismo bili prema nekome prijateljski nastrojeni, moramo u toj osobi videti onoga ko nam omogućuje vlastito dobro. Upućivanje na dobro ima dvostruki smisao, on može značiti da je želja ili motivacija utemeljena ili na egoizmu ili na altruizmu. Veći broj teologa zbog pogrešnog tumačenja Platonovog pojma *ερωσ*-a ovu želju shvata kao egoističnu, dok većina filozofa, sa kojima se slažem, misli da Platon zastupa altruističko shvatanje. U dijalozima *Gozba* i *Fedar*, Platon ne bi kroz oba dijaloga, govorio o zajedništvu ljubavnika i ljubljenog.

“Tako da je *philia* uvek “zbog koristi od nečega ili zbog razloga (heneka *tou kai dia ti* -218d8-9). Ali ako volimo medicinu iz koristi zdravlja, zar nećemo voleti zdravlje iz koristi nečeg drugog koje nalazimo *philon* ili poželjno zbog toga? Ili ćemo nastaviti sa beskonačnim regresom, ili ćemo morati pretpostaviti da je najmanje jedan objekt ovog *philia* voljen zbog vlastite koristi i ni zbog kakve koristi za nešto drugo. Platonov argument ovde ima istu strukturu kao Aristotelov vrlo poznat argument o kraju delovanja u *Nikomahovoj etici* I, 2; ako ne želimo neku stvar zbog koristi za neku drugu do beskonačnosti, onda mora biti da na kraju želimo tu stvar zbog njene vlastite koristi (prev. Ž. Ališić).”<sup>258</sup> Voleti nekoga ili nešto zbog njegove vlastite koristi bi značilo voleti nešto u pravom smislu te reči. Ovo voljenje nekoga, da bi tom nekom bilo bolje je ono što je mislio Platon na drugom stepenu voljenja duše, odnosno podrazumeva filozofovu odluku da tako voli.

---

<sup>257</sup> Annas Julia, “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, *Mind, New Series, Vol.86, No. 344.* (Oct.,1977), 536.

<sup>258</sup> Annas Julia, “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, *Mind, New Series, Vol.86, No. 344.* (Oct.,1977), 537-538.

Sa Anas se slaže i Žan-Lik Marion, koji za ljubav tvrdi „Ljubav se ne iskazuje i ne daje do u jedinstvenom smislu, strogo jednoglasno. Čim se umnoži u suptilna i diferencirana značenja, koja idu do dvosmislenosti, ona se ne može valjano analizirati, biva rastvorena i u potpunosti nedostaje. Ljubav se definiše onako kako se razvija – počev od erotske redukcije i jedino od nje. Ona, dakle, ne priznaje nijednu drugu varijaciju osim varijacije trenutaka ove jedinstvene redukcije. Ispravno mišljenje ljubavi obeleženo je njenom sposobnošću da što je duže moguće održi suštinsko jednoglasje svog jedinstvenog smisla. Ne bi trebalo da opet pogrešimo: ovo jednoglasje ne temelji se na veličanstvenom prvenstvu ljubavnika koji gospodari svim onim što bi mogao da voli do neodređenosti, kao što se jedinstvo nauke temelji na indiferenciji *ega* spram diferencije objekata koja niveliše identitet uslova njihovog saznanja. Naprotiv, slučajevi ljubavi sabiraju se u tome što ljubavnik tu gubi svoje prvenstvo i što se, po svoj prilici, izlaže jedinstvenom pitanju taštine: „Jesam li voljen?“, počev od kojeg može da se angažuje da pređe na nametnute oblike erotske redukcije. Izvan ove redukcije, nema ni ljubavi ni ljubavnika. U njoj je jedinstveni smisao ljubavi.“<sup>259</sup>

Po Krautu, Platonova teorija ljubavi nije sveobuhvatna, jer Platon u *Gozbi* govori o prihvaćenim narodskim shvatanjima o ljubavi i na temelju toga filozofski obrađuje svoj pojam *eros*-a. “Platon nema sveobuhvatnu teoriju ljubavi. Radije preusmerava izvesna prihvaćena mišljenja o ljubavi da bi prikazao svoje naročite filozofske krajeve. On nije zainteresovan da nam ispriča kako bi izgledalo da živimo sa nekim kao platonski ljubavnik (prev. Ž. Ališić).”<sup>260</sup> Prikaz života sa nekim u platonskoj ljubavi izostaje, ali izostaje namerno. Budući da čak ni Platonov Sokrat nije mogao dostići taj četvrti stepen, nije ni čudno da Platon stavlja akcent na stepene erotičnog prelaska duše, a ne na završni stepen. Diotima se pita da li će Sokrat biti sposoban za četvrti stepen, a to znači da sam Platon misli da do četvrtog stepena može stići samo veoma mali broj duša: “Svako želi dobro, ona postiže da se Sokrat složi sa njom, zato što dobre stvari donose sreću, i svako hoće sreću. U ovom smislu, svako bi mogao da kaže kako ima „ljubav“

---

<sup>259</sup> Marion Žan-Lik, *Erotski fenomen*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, 237.

<sup>260</sup> Kraut Richard, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006, 248.

(eros) za dobro (205a). Zaista, dobro je jedini objekt ljubavi, u tome mi volimo samo ono što smatramo dobrim; zato nema smisla reći da možemo voleti ono što smatramo lošim – to je, škodljivo – za nas (205d10-206aI). (Ovde vidimo Sokrata kako fiktivno stiče filozofsku poziciju koju je široko i ozloglašeno upotrebljavao u svojim ranim dijalozima, Menon 77b-78b, Gorgija 467c-468e). Međutim, kako god, mi razlikujemo u našim pojmovima ono što nam donosi sreću, ljubavnicima od dobrote dolazi mnogo toga različitog, i uobičajen način govora često zadržava značenje reči „ljubav“ i „ljubavnik“ (eros, eran, erastes) za one koji traže specifične vrste dobra koje je i seksualna ljubav između osoba (205dI-8). Zato Diotima pravi razliku između opšteg i posebnog značenja pojma eros. Jasno je da kasnije ono što Fedar namerava da istakne u žalbi, izaziva večernji diskurs. Kako Diotimino upozorenje uvećava temu? U stvari to je dosta nejasno u tom trenutku. Pre diskusije o opštem smislu ljubavi ona ga sažima (205a-206a), zbog Sokratove saglasnosti, da ljubavnik traži da poseduje lepotu i pita Sokrata šta su konzekvence uspeha za takvog ljubavnika. Sokrat je zbunjen. Diotima takođe predlaže da zamene „dobro“ za „lepo“, tačno predviđajući da će Sokrat lakše naći odgovor na pitanje u tom obliku. Ljubavnici će se, koji traže dobro, rukovoditi sticanjem poseda dobrih stvari, Sokrat odgovara, jer će tako biti srećni (204d-205a). Pre nego što smo to saznali, oni su lansirani u diskusiju o opštem u ljubavi (prev. Ž. Ališić).<sup>261</sup> Ta se diskusija po Krautu odvija tako da u cilju pripreme započinjanja, Diotima se vraća temi specifične ljubavi ili onome „šta bi trebali zvati ljubavlju“ i komplikuje njen saobraćaj sa lepotom.

Specifična ljubav nije, činjenično, ono što Sokrat i Agaton pretpostavljaju, ljubav za lepotom, već pre „stvaranje i rađanje u lepoti“. Zašto baš to? Zato što je usaglašeno, generalno govoreći, da ljubav nije samo ljubav prema dobrom, nego takođe želja da se dobro uvek poseduje, ali želja da se poseduje dobro uvek ima u stvari, dve želje, jednu za dobrim i jednu za besmrtnim, tako da je „stvaranje“ posredovanje između prva dva i najbliže onome što smrtno biće može učiniti da

---

<sup>261</sup> Kraut Richard, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006, 254.

postane besmrtno. Samo takvi ljubavnici uspešno ustanovljavaju vezu između lepote i dobra.

Lepota je, prema Krautu, telesna ili duševna, sredstvo koje vodi do ljubavničkog moralnog ponašanja – stvaranja lojalnih naslednika, starateljstva u podizanju generacije. Međutim, pitanje je koliko se ispituje i razume ta veza. Vidimo da Platon po Krautovom tumačenju i previše ima u vidu „ljude od krvi i mesa“, te on ističe da zato Diotima takve ljubavnike svodi na status Manjih Misterija. Na ovom nižem stepenu, međutim, ljubavnik postaje stimulisan „lepim“ koje ga vodi lepom ponašanju jer on ovo spoljašnje lepo uzima zdravo za gotovo samo zato jer je lepo. „Zdravo za gotovo“ određuje da je u pitanju niži stepen, nema govora još o prepoznavanju lepe duše. Želja za besmrtnim imenom može biti razlog da ljubavnik stvara dobar diskurs, radije nego dobru decu, kao što su to radili Homer i Hesiod ili Likurg i Solon. Diotima ispituje i ove pobožnosti. Upotrebljava relativno grube reči, jer su ti horizonti ograničeni običajem, kao što su i „slavan glas“ ili ljubav prema častima kao najviša ljudska težnja. Opšte u ljubavi je „ljubav prema mudrosti“ (philosophia, 205d5). Za razliku od Manjih, Velike Misterije podrazumevaju plodnost duše, ono što proizilazi iz čina „stvaranja u lepoti“, sama po sebi plodnost duše biva opisana kao lepo, i to otkriva nešto što će biti od ključne važnosti za ljubavne Velike Misterije. Lepota je tako rezultat, a u isto vreme i jedino sredstvo ljubavi u Velikim Misterijama. Zato je u Velikim Misterijama jedino filozofija ta koja vodi najvišem cilju (210d6). Šta je cilj ili otkrovenje Velikih Misterija ljubavi? To je gledanje Lepog po sebi, koje će biti otkriveno samo onima koji će pratiti pojedinačan put eroticizma (210a2).

To isto tako znači da samo neki mogu pratiti ovaj put. Kako saznajemo da je u pitanju specifična posvećenost? „Znak po kojem prepoznamo pogodnog posvećenika je taj što on ne uzima prirodu lepote zdravo za gotovo, kao što to čini ljubavnik za častima, nego je sklon da postane mnogo dublje fasciniran lepotom koja proizilazi iz njegove ljubavi, nego ljubavlju koja ga je prvo privukla. Ova zamena pažnje je ono što motiviše posvećenika u njegovom penjanju do svakog

novog gornjeg nivoa putanje (prev. Ž. Ališić).”<sup>262</sup> Kraut stavlja akcent na zamenu „zdravo za gotovo“ lepog u introspektivnu funkciju ljubavi, ljubavnik je “fasciniran lepotom” koju sada stvara njegova vlastita ljubav, a ne više “fasciniran lepim” koje ga je prvo privuklo.

Time se prema Krautu potpuno jasno vidi da prvi stepen mora biti čulan, u smislu da podrazumeva sve ono što sama čulnost nosi u vidu telesne lepote, ali ερως je taj koji u filozofu obrće smer, sada se filozof bavi analizom vlastitog ljubavnog odnosa u svrhu postizanja višeg stepena, duševne ljubavi kako bi ostvario celinu te ljubavi i oplemenio je. Onaj koji juri za častima, ili slavom, taj je usmeren ka spoljašnjem, njemu je potrebna reakcija ljubimca na njegova dela, dok je filozofu potrebna introspekcija i sve one logičke operacije koje ona podrazumeva da bi svoju ljubav utemeljio i nadalje oplemenio. Krautovo tumačenje takođe pripada boljim i dubljim filozofskim uvidima Platonovog pojma ερως-a, jer on Manje i Velike Misterije ljubavi razlikuje u odnosu na to da li u ljubavničkim dušama postoji λογος ili ne.

Osborn kritikuje sve one interpretacije ερως-a kao gramzivog i egoističnog, te zato predlaže radikalno tumačenje Platonove pozicije “Ono što predlažem ovde je mnogo radikalnije ponovno tumačenje Platonove pozicije, sa tim efektom da mi možda nikada nismo pretpostavili da je *Gozba* trebala biti čitana na taj način, kao što zaista i sam Platon predlaže, da su razlozi zašto ne bi trebala ljubav biti motivisana sebičnim interesom, ili tumačena žalbom zbog željne prirode objekta koji izaziva gramzivu ljubav. Da je to bilo učenje *Gozbe*, koje ja moram poreći, ne bi se videlo neispitano učenje Platona o subjektu ljubavi, dok ga u *Lisiji* nije stavio u prvi plan, ili ga je već postavio, prikazujući primere koji potkopavaju to učenje. Postoji nekoliko razloga, u svakom slučaju, zbog kojih nastaje sumnja u položaj Diotiminog govora u *Gozbi*. Prvo, nije sigurno pretpostaviti da su gledišta koja Sokrat postavlja ili bilo koji drugi govornik u Platonovom dijalogu ona koja Platon sam zastupa i to je možda više neprovereno u slučajevima gledišta koji su prezentovani u monologu nego u odlomcima gde je

---

<sup>262</sup> Kraut Richard, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006, 256.



argument i diskusija sa sagovornikom sugerisala razlozan slučaj koji se prezentuje, gde možemo oceniti argumente koje Platon nudi kao nečije gledište i ozbiljnost sa kojom ih nudi. U *Gozbi* Diotima govori osuđivačkim jezikom ali nudi nekoliko argumenata kao potvrdu ovakvog gledišta.<sup>263</sup> Osborn ističe da su Diotimini pogledi prihvaćeni skoro bez Sokratovog prigovora i nisu tema kritike slušalaca. Kako da čitalac odgovori na njeno svedočenje? Time Osborn ukazuje na potrebu da čitalac ipak želi da odgovori na Diotimino argumentovanje, a takođe joj je u prvom planu i pitanje autoriteta.

„Povremeno, (npr. u *Državi*) Platon predstavlja Sokrata kao onog koji govori u svoje ime; ali ovde u *Gozbi* Platon prezentuje kinesku kutiju kao gnezdo narativa, na najskrivenijem nivou u kojem Sokrat ustupa svoj autoritet ženi iz Mantineje, Diotimi. Izgleda da trebamo istražiti značaj ovog gesta, pre nego odredimo Diotimin položaj iskaza. Postoji, posle svega, nejasan razlog zašto da pretpostavimo viši autoritet Sokratovom govoru (koji citira Diotimu) nego bilo koji govor u dijalogu. Šta generalno pretpostavlja taj Sokratov govor kao onaj koji ima presudnu ulogu? Izgleda sasvim jasno da se ova konvencionalna pretpostavka oslanja na očekivanju da ono što Sokrat kaže, Platon od nas traži da u to poverujemo. Ali ovo očekivanje mora biti odbranjeno, posebno u dijalogu kao što je *Gozba* u kojem glavni deo sadržaja čine besede drugih osim Sokrata. Treći i najvažniji razlog za ispitivanje je da, ako konvencionalno čitanje *Gozbe* prihvatimo kao činjenicu, da je Platon napisao i *Lisiju*; i da se *Lisija*, razlikuje od *Gozbe* u tome što je sastavljen od argumenata, efektno potkopavajući pojam ljubavi koji Nygren i mnogi drugi nalaze u Diotiminom govoru. Zaista, poslednji argument u *Lisiji*, odmah pre nego što dijalog završi u zbrezi, podrazumeva pojam ljubavi u značenju bliskom i podsećajućem na *Gozbu*, da čitalac ne može a da ne primeti ćorsokak na kraju, neuspeh da se pruži bilo kakvo zadovoljavajuće opravdanje ljubavi, efektno nas ostavljajući kao da čitamo *Gozbu* u ritama. Zato se mora reći, *Lisija* nas sprečava da čitamo i shvatamo u *Gozbi*, ljubav kao gramzivu kao što Nygren tumači ovde, dok sam Platon pokazuje da je

---

<sup>263</sup> Osborne Catherine, *Eros unveiled Plato and the God of Love*, Oxford University Press, New York, 1994, 55-56.

nezadovoljan u *Lisiji*. Biće vredno truda razmisliti o implikacijama Lisije za našu procenu Platonovih gledišta o ljubavi. Otvoreno je pitanje kada je *Lisija* napisan u odnosu na ostale dijaloge u nizu Platonovih dijaloga. Ali datum koji je Platon sam napisao ne mora imati mnogo značaja s obzirom na niz u kojem čitalac očekuje da se sretne sa dijalozima. Ostaje nejasno, da li čitalac treba očekivati pristup *Lisiji* imajući *Gozbu* na pameti, ili pristup *Gozbi* imajući *Lisiju* na pameti. U svakom slučaju, treba priznati da su dva dijaloga suprotstavljena jedan drugome, i da se zaključci donešeni u *Lisiji* čine nekritični, gramzivi, koji čitanje *Gozbe* čine nemogućim. Mi smo ograničeni što ne možemo pitati Platona kako je mislio da shvatimo Diotiminu priču. Ali možda bi trebalo da ostanemo otvoreni za mogućnost da je ironija koju čitamo u *Lisiji*, prikazana i u svetlu *Gozbe* (prev. Ž. Ališić).<sup>264</sup> Osim što Osborn zastupa skeptičan stav u tumačenju Platonovog pojma ερως-a, jer upoređuje značenje ljubavi u *Lisiji* i *Gozbi*, ona i postavlja pitanje autoriteta.

U *Lisiji* Platon ističe da su ljubavnici „Zato i vole mudrost oni koji nekako nisu ni dobri ni zli; oni koji su zli i oni koji su dobri, ne vole je,<sup>265</sup> oni koji nisu ni dobri ni zli i teže mudrosti, te oni moraju biti srodni „po duši, naravi duše, navikama ili prirodi (eidos).<sup>266</sup> Zato se ljubavnici i nalaze preko srodnosti u duši, jer nužno vole ono što im je blisko u duševnom smislu. Iako je Platon u *Lisiji* nezadovoljan, on ipak naglašava da je nužno voleti ono što je po prirodi blisko, kao i da ljubimci vole istinskog i nelicemernog ljubavnika. U dijalogu *Lisija* Platon ljubav određuje kao ljubav onoga što je duševno srodno i time svakako ukazuje na *Gozbu*, ali je ερως u *Gozbi* kao pojam eksplicitno izražen za razliku od *Lisije*. Iz nekog razloga Osborn se uopšte “ne sviđa” to što je Sokrat na “najskrivnijem mestu” ustupio svoj autoritet Diotimi u *Gozbi*.

Prema mom shvatanju uvođenje Diotime uopšte ne dovodi u pitanje Sokratov autoritet, niti je bitno da li se to nekom sviđa ili ne, nego se jednostavno

---

<sup>264</sup> Osborne Catherine, *Eros unveiled Plato and the God of Love*, Oxford University Press, New York, 1994, 57-58.

<sup>265</sup> Platon, *Dijalozi – Lisid*, Grafos, Beograd, 1987, prev. Slobodan U. Blagojević, 107-108.

<sup>266</sup> *Ibid.*, 113.

radi o Platonovoj izuzetnoj literarnoj obdarenosti zbog koje on, svoju filozofiju ljubavi izriče baš Diotiminim govorom, a ne Sokratovim. Diotima se pojavljuje u *Gozbi* iz nekoliko razloga.

Prvi razlog je svakako taj koji se upravo i odnosi na Sokratov autoritet, ali iz drugog razloga, a ne onog na kojeg Osborn cilja. Platon uvodi Diotimu prvenstveno da ne bi *uvredio* Agatona kao domaćina gozbe time što je Sokrat mudriji od njega, dok je drugi razlog taj što ni sam Sokrat *nije stigao* do četvrtog stepena.

Glavni i treći razlog zašto je Platon uveo Diotimu bio je taj da izbegne svaki mogući dogmatizam pa i Sokratov po pitanju ljubavi. I to zato što je Sokrat samo na “putu” mudrosti, Sokrat svakako ne može biti onaj koji je dostigao četvrti stepen (jer je taj stepen dostigao tek Platon), zato Platon vrlo pažljivo Diotiminim govorom Sokratu, koja u stvari, “posvećuje Sokrata u misteriju ljubavi” i “koja njegovu dušu vodi tokom uspinjanja” izlaže svoju filozofiju. Ovo je vrlo značajno što je ovde uradio Platon. Sebe nije uvrstio u dijalog, a takođe nije ni Sokrata pretvorio u samoga sebe, nego je prikazao odnos između Diotime i Sokrata, kao odnos između posvećenog i onog koji tek treba da se posveti ili odnos učitelja i učenika. U svim ostalim dijalozima, Sokrat je učitelj, ovde je Diotima, samo kao proročica, Sokratov učitelj. I upravo zbog ove inverzije koju u *Gozbi* izvodi Platon, vidimo i da je to učinio iz tri navedena razloga.

No, kao što je Osborn skeptična, tako je i Korlet očigledno neraspoložen zbog metafilozofskih pitanja koja se pojavljuju u recepciji Platona, pa označava “čitanje Platona” kao težak i frustrirajući posao: “Tako da metafilozofska pitanja koja nalazimo čitajući Platona ne možemo izbeći, ili možemo izbeći samo ona najmanje važna, za upućeno razumevanje sadržaja samih dijaloga. Kao odgovor na Irvinovu tvrdnju, može se reći da je greška ako neko provede mnogo vremena pripisujući ovu teoriju ili učenje Platonu, posebno ako fundamentalni cilj dijaloga nije da se prepoznaju Platonove teorije, učenja, ili gledišta, nego da se osposobi čitalac da razvije sopstveni smisao za istinu sa poštovanjem ljudskog znanja (dat kroz diskusiju u *Teetetu*), pravdi (datoj u diskusiji, npr. u *Državi* i *Zakonima*),

obavezu poštovanja zakona (datoj u diskusiji, npr. u *Odbrani Sokratovoj i Kritonu*), umetnosti (datoj u diskusiji u *Državi i Ijonu*), ljubavi (datoj u govorima u *Gozbi*), itd. Čak i tada, moramo držati na pameti podsećanje Pola Vudrofa da je „čitanje Platona težak posao i neizbežno frustrirajući: celovito zadovoljstvo u tumačenju nam izmiče“ Ova mudrost se primenjuje na oba pristupa interpretaciji, kako na interpreatore Sokratove filozofije iz Platonovih dijaloga, tako jednako i na teorijske interpreatore (prev. Ž. Ališić).<sup>267</sup> Međutim, Irving Singer se ne uzbuđuje previše oko toga šta mu upućuje Korlet jer se trudi da nađe ono zajedničko u Platonovoj i Aristotelovoj filozofiji kada je u pitanju prijateljski εἶδος „Ono što Aristotel zove savršenim prijateljstvom predstavlja idealizovano jedinstvo bez klasa. Savršeni prijatelji služe kao primeri svesne klase u moralnom smislu i političke elite. Njihovo prijateljstvo funkcioniše u sklopu zajednice istomišljenika muškaraca (i žena) jednako posvećenih zakonu vrline. Članstvo u grupi je uslovljeno prema uspehu u življenju prema zakonu. Gubitak vrline automatski odbacuje prekršioca, diskvalifikujući ga od obojega, ljubavi i prijateljstva. Na ovom stepenu, Aristotelova philia idealizuje taj konformizam u vladajućim idealima koji sadrže osećaj opšte važnosti (prev. Ž. Ališić).“<sup>268</sup> Singer kritikuje Aristotelov primetan konformizam vladajućim idealima u zajednici, ali ipak ističe njegovu dobru stranu a to je prijateljstvo kao idealizovano jedinstvo bez klasa.

Kraut, kao i Singer, takođe analizira filozofsko prijateljstvo i pravi uporednu analizu *Gozbe* i *Fedra*, „Filozofski par, koji nikada ne konzumira seksualnu želju, živi život „zajedništva uma“ (homonoetikon, 256b1), ali i oni podešavaju svoj um tako da ih on podseća da uvek kontrolišu sebe i da ponovo zadobiju krila u korist dobra koje ih čeka posle smrti (vizija Ideja) više nego u korist ljubavi (256b). Sokrat, tada, nije bio više zabrinut u *Fedru*, nego što je bio u *Gozbi* da odgovori na naše pitanje o životu filozofskog para kojeg ovde razvija. U *Gozbi* je razvoj kojem svedočimo bio upravljen na samog filozofskog ljubavnika, dok je u *Fedru*,

---

<sup>267</sup> Corlett J. Angelo, „Interpreting Plato’s Dialogues“, *The Classical Quarterly, New Series, Vol. 47, No. 2 (1997)*, 436-437.

<sup>268</sup> Singer Irving, *The Nature of Love Tom I*, University of Chicago Press, 2009, 105-106.

fokus više na počecima ljubavi između filozofa nego na samom razvoju ljubavi. Iz ovog razloga, takođe, mesto Lepote u dva dijaloga se razlikuje. Diotima inicira put dolaska da vidimo Lepotu samu po sebi, on dolazi da je vidi, ja sugerišem, da je tu takvo biće kao Lepota, nezavisno od onoga što mi nalazimo lepim.<sup>269</sup> Iako su pristupi određenju εἶδος-a različiti u dva dijaloga, opet vidimo zajedničko u njima, a to je da samo εἶδος u duši ljubavnika i ljubimca dopušta da se umsko ispolji i da ljubavnički par filozofski živi.

„Iskustvo inspirisanog ljubavnika je u *Fedru* suprotno, ono putuje u sećanju od fizičke lepote dečaka do Lepote po sebi. Zato se mora osvestiti pomoću primera Lepote da bi se ubedili da postoji takvo biće koje je Lepota. (Dečak, takođe, ima to iskustvo videći da je ljubavnikovo lice promenjeno ljubavlju, ono je postalo lepo zbog gledanja lepote; 255b7-d3). Ovo je ubeđenje dostupno svim romantičarima, ne samo filozofima. Stoga Sokrat tvrdi u 250d: Slike Lepote sijaju najžarkije od svih slika Ideja u našem svetu. I kada je ta slika Lepote ljudska (suprotnost Sokratove reakcije prema lepoti prirode, 230b2-c5 sa poricanjem u d3-5) i dalje je moguće videti je u nečijoj slici - kao što je obojca, ljubavnik i dečak vide, u različitim stepenima svesnosti (252d5-253c2, 255d3-d6). Šta se u nastavku dešava zavisi od vrste ličnosti koja je gledala. Jedino će filozof, kojem je samo-ispitivanje najviši cilj (229e-230a), naslutiti u Lepoj slici biće koje ne samo da reflektuje Lepotu nego da je sposobno da uvek reflektuje nju samu. Noseći ove suprotnosti između dva dijaloga na pameti, mi se trebamo uzdržati od pokušaja da situiramo inspirisanog ljubavnika iz *Fedra* na neku preciznu tačku u usponu preduzetom Diotiminim započinjanjem. Diotima se odvojeno bavi sa časnim i mudrim ljubavnicima, u Malim i Velikim Misterijama; Sokrat ih u *Fedru* meša u ličnosti inspirisanog ljubavnika. Ovo je daljnji dokaz da se Platon ne bavi isticanjem sveobuhvatne i jedinstvene teorije ljubavi – ako je igde potreban dodatak načinu na koji mi vidimo ljubav i na koji je tretiramo (to je, iscrpljeno) u dva dijaloga. U oba slučaja, Platon uzima jedan od ljubavnih klišeja i preokreće ga u metafizičku prednost. U *Gozbi*, kliše je „ljubav proizvodi vrlinu“. U *Fedru* je

---

<sup>269</sup> Kraut Richard, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006, 267.

„ljubav je divlja.“ Iz ovog izvora teku razlike između dva dijaloga, njihova ograničenja i njihova postignuća (prev. Ž. Ališić).<sup>270</sup> Krautova recepcija dva Platonova dijaloga, njihovim poređenjem i analizom je više nego iscrpna i deduktivno odlično izvedena.

Prvi kliše koji Platon pretvara u metafizičku prednost je da “ljubav proizvodi vrlinu” kao glavni moto *Gozbe*, jer demon Erot predstavlja filozofskog ljubavnika. To znači da ljubav u isto vreme i vodi i proizvodi najlepša dela, jer je ona u samom temelju Lepog. Drugi kliše koji isto vidimo pretvorenog u metafizičku prednost je “ljubav je divlja” (crni konj iz opisa ljudske duše), u *Fedru*. Kraut za razliku od Korleta i Vudrofa ne oseća težinu i frustraciju od metafizičkih pitanja u Platonovoj filozofiji, te je zato i njegova interpretacija puno bolja. U recepciji Lodža Klendona Ruperta nalazi se akcent na sažimanju u definicije Platonovog tumačenja najvišeg dobra, „Konačno, ako pogledamo rezultate, nalazimo više razlike u dokazu nego saglasnosti. Toliko koliko možemo ove rezultate reducirati na sažete definicije zanemarujući ili nipodaštavajući manja neslaganja, mi nalazimo „Platonovo najviše dobro“ opisano kao jedno ili dva ili tri od sledećih:

1. Zadovoljstvo, ili zadovoljstva su organizovana u sistem.
2. Sreća, ili život zasnovan na njoj i kojem ona učestvuje, znači harmoničan život u skladu sa kosmosom.
3. Vrlina, ili život aktivnog građanstva u idealnoj državi, mora biti vođena naukom ili filozofijom
4. Koordinacija svih pojedinačnih ciljeva u pojedinačan sistem obrazovan pod Idejom Dobra.
5. Intelektualan ili racionalan život.
6. Kontemplativna mudrost, ili intuitivna vizija nedvosmislene transcendentalne Ideje Dobra.
7. Blaženstvo, ili celovita podređenost ličnosti u odnosu na boga, dok ličnost ne postane kao bog ili ujedinjena sa bogom.

Ove definicije upućuju na najviše dobro kojeg ljudi shvataju relativno. Shvaćeno apsolutno, bez specijalne reference prema ljudskosti, Platonovo najviše dobro je:

8. Apsolutno jedinstvo.

---

<sup>270</sup> Ibid., 268.

9. Život u skladu sa zakonom.
10. Ideja dobra.
11. Identitet mišljenja.
12. Apsolutni um ili bog. (prev. Ž. Ališić)<sup>271</sup>

Međutim, ono što ujedinjuje sve ove definicije, prema mojem shvatanju jeste ono što za Platona znači znanje, imati znanje za Platona znači da ga koristimo. U istinitoj prirodi stvari nema raskoraka između znati i delovati (videti i kod <sup>272</sup>), iz razloga što je znanje u svom savršenstvu uvek delovanje. Lodžova analiza definicija ga vodi do zaključka da je više razlike nego sličnosti u tumačenju Platonovog najvišeg Dobra, „...Npr. oni koji definišu najviše dobro kao „zadovoljstvo“ eksplicitno isključuju iz njihove definicije takve attribute kao što su „učestvovanje u objektivnoj skladnosti“ ili „vrlinu“ ili „transcendentalnu intuiciju“ osim što bi mogli smatrati u krajnjem smislu proizvodnju zadovoljstva kao stanja svesti. Sa druge strane, oni koji veruju u „sklad“ ili „vrlinu“ ili „intuiciju“ odbacuju zadovoljstvo kao „subjektivno“ i skoro dostojno prezira. Na isti način, sledbenici intelektualnog ili racionalnog života žive život na zemlji, i eksplicitno odbijaju „intuiciju“ i „transcendenciju“, kao iracionalno, dok sledbenici „kontemplativne mudrosti“ bez oklevanja odbijaju da gledaju na „najviše“ bilo koje „dobro“ ograničeno na samo smrtnu sferu. Ovo su različitosti, više nego slaganja, koje nastaju posle ispitivanja (prev. Ž. Ališić).<sup>273</sup> Zajedničko Lodžovoj i Entonovoj recepciji Platonovog najvišeg dobra u jedinstvu sa lepotom je to što se ona slaže sa Alenovom “Pravi cilj života, kao što navodi u *Apologiji*, je da “učinimo nečiju dušu što boljom mogućom”; ljudska sreća se zasniva na duhovnoj perfekciji, a duhovna perfekcija podrazumeva i u njoj je podrazumevano samosaznanje. Tvrdnja da je čovek smrtan je na kraju tvrdnja njegove ljudske prirode same po sebi; jedino kada čovek jasno razume samog sebe, kada sazna ko je i šta je, može istinito razlikovati dobro od zla. Iz toga

<sup>271</sup> Lodge Clendon Rupert “The Platonic Highest Good” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. I. (1927)*, 429-430.

<sup>272</sup> Anton P. John & Preus Anthony, *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, State University of New York Press, 1989, 107.

<sup>273</sup> Lodge Clendon Rupert “The Platonic Highest Good” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. I. (1927)*, 431.

proizilazi da “neispitan život nije vredan življenja”, i ovo znanje, više nego znanje prirodnih uzroka, zaslužuje da se nazove Mudročću (prev. Ž. Ališić).”<sup>274</sup> Alen otkriva ερως kao duhovnu perfekciju, koja se temelji na samosaznanju. Moralna filozofija time donosi čoveku jasno razumevanje samog sebe, što prirodna filozofija ne može postići te je moralni učitelj, Sokrat, bio posebno jedinstven u tome što nije predavao, nego je ispitivao, noseći sve vreme masku ironičnog neznanja. Alen ističe da svi mi, u moralnim stvarima, mislimo da znamo ono što ne znamo. Zato i jeste prvi cilj Sokratovog ispitivanja bio da rasprši ovu pogrešnu taštinu o znanju.

Alen Sokratovu dijalektiku tumači opovrgavanjem. Pitaj čoveka da ti kaže značenje nekog jednostavnog pojma, pojma kao što je hrabrost, ili pravednost: tada ga ispitaj o njegovoj definiciji i testiraj je da vidiš da li može da se održi. Ako se ne održi, omogući mu da sam uvidi slabost svoje vizije. Kada je to područje tako očišćeno, obojca se založite u zajedničkom cilju pronalaženja šta je stvarno bitno, u zajedničkom naporu da otkrijete istinu.

Ono što se može postići ovim procesom, smatra Alen, onome koji odgovara nikada ne može biti oduzeto i on će videti za sebe, sa punom jasnoćom neposrednog uvida, prirodu vrline koju je pre samo nejasno razumeo. Sokrat time insistira da svaki čovek mora videti istinu za sebe jer se vrlina ne može ispričati. Možeš naučiti čoveka ono što se uobičajeno misli o vrlini, kao činjenicu jer se činjenice se mogu naučiti napamet. Ali u smislu razumevanja vrline, pojedinac je mora razumeti tako direktno i smesta kao što razume teoremu u geometriji; i to razumevanje ne sme podbaciti u tome da preusmeri život.

Alen smatra da bi bilo tačnije reći „da je vrlina “samo-saznanje”, znanje o prirodi nečije duše, o istinitom kraju života i o značenju ovih saznanja. Sokratovo nemilosrdno ispitivanje često se odnosi na ispitivanje pravila i običaja konvencionalne grčke moralnosti. Baza njegove etike ispituje moralnost navika u ime više moralnosti kao duhovne težnje. Svaki čovek mora videti njegovo vlastito

---

<sup>274</sup> Allen E. Reginald, *Greek Philosophy Thales to Aristotle*, The Free Press, New York, 1991, 17-18



dobro, mora sam doći do razumevanja. Cilj autonomnog moralnog života mudrog čoveka, nije vođen niti jednim setom pravila nametnutim izvana. Ali u drugom delu V veka pr. n.e., posebno u Atini, nastupa vreme poremećaja, vreme kada su ljudi sumnjali, i to oni ljudi koji inače nisu znali ni kako da sumnjaju. Za mnoge Atinjane, stari poredak, za kojeg su znali da prolazi, postaje simbol svega što je bilo pravedno u životu Grčke; kriticizam je postao jeres i promena, ono nezamislivo. I zato što je Sokrat kritikovao, i odbio da se preda, on je bio optužen kao sofist i pogubljen. Optužnica protiv njega je teško mogla biti više ironična: on kvari omladinu i uvodi nove bogove (prev. Ž. Ališić).<sup>275</sup> Time Sokrat pokazuje ono što niko drugi nije ni pre njega ni posle njega životno pokazao “Za razliku od drugih Atinjana, koji su se otimali oko onoga za šta su pogrešno mislili da ih čini srećnima, Sokrat je zaokupljen samo sa jednom stvari: življenjem moralnog života koji se može postići samo zbog savršenstva duše. Tako, bilo da je u pitanju ratište ili na suđenju za vlastiti život, Sokrat razmatra samo šta je to, nesvestan opasnosti koja se kovitlala oko njega. Ali pripisivanje dovoljnosti učenja o vrlini Sokrata je takođe visoko koštalo (prev. Ž. Ališić).<sup>276</sup>

Visoko ga je koštalo jer “Tako, Sokrat veruje da je “pravedno i plemenito življenje” oboje neophodno i dovoljno za sreću. Ono što nije jasno je, međutim, šta on podrazumeva pod “činjenjem dobrog” i pod “dobrim življenjem” u smislu na šta se oni odnose. Sa jedne strane, on može koristiti ove pojmove u odnosu na pojedinačno stanje duše, i koje god aktivnosti koje mogu biti izvedene pod vodstvom ovog stanja duše (cf.e.g.*Ap.*285b-9; *Charm.* 160d5-eI; *R.I.* 335d11-12). U tom slučaju, ovo stanje će samo po sebi biti dovoljno za sreću. Ali to može takođe značiti i da se određeni nivo postignuća u nečijoj aktivnosti zahteva, za koji je moralno stanje duše neophodan uslov, ali za koje su spoljašnji faktori kao što su prilika i snage da se ostvari taj nivo postignuća, takođe neophodni uslovi. Takav nivo postignuća može ipak nekada zahtevati upotrebu tela, ili barem da telo ne bude prepreka za njega. U tom slučaju, posedovanje vrline ne mora uvek biti

---

<sup>275</sup> Allen E. Reginald, *Greek Philosophy Thales to Aristotle*, The Free Press, New York, 1991, 18.

<sup>276</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume V, Oxford University Press, New York, 1987, 2.

dovoljno za pravedan život i, stoga za dobar život, jer mogu postojati okolnosti koje sprečavaju nekoga da postigne neophodan nivo postignuća u nekoj aktivnosti. Odlučiti, kada, pod postojanjem ili nepostojanjem izvesnih standarda postignuća koji moraju biti ispunjeni da bi se “živelo dobro” je krucijalno za određenje onoga što Sokrat opisuje kao dovoljnost za učenje o vrlini (prev. Ž. Ališić).<sup>277</sup> Da bi filozofska duša u erotskom smislu dostigla najviši stepen nije dovoljno samo da poseduje vrlinu nego su joj potrebne i spoljašnje okolnosti koje joj omogućuju najviši stepen postignuća u nekoj aktivnosti.

„Dobro vođen život“ jeste onaj koji i vrlinom i spoljašnjim okolnostima omogućuje filozofskom paru da postigne najbolji i najviši nivo postignuća u filozofskoj aktivnosti. Videlo se u ovom prikazu i kako pojam ερωσ-a preko Kalamove jezičke analize, zatim preko Marionove i Kostine teološke recepcije u razlici pojma ερωσ-a i αγαπη, biva kod ostalih, od bitnijih (Arijetija, MekInernija, Luisa, Anas, Krauta i Osborn) u prvom planu njihovih tumačenja kao i što to ukazuje na večnu aktuelnost Platonovog pojma ερωσ-a.

### 3.2. SAVREMENE INTERPRETACIJE POJMA EROSA

Konstan u knjizi *Između apetita i emocije, ili Zašto životinje nemaju Eros?* sa pojmom *eros*-a tvrdi da su Grci označavali posebnu vrstu raspoloženja, jedni kao emociju ili *pathos*, ali se češće označavali *eros*-om apetit ili elementarnu želju (*epithumia*). *Eros* se nije pripisivao životinjama jer taj pojam podrazumeva određeni stepen racionalnosti ili *logos*, što vidimo najbolje u Platonovoj filozofiji.

Tuminger raspravlja u knjizi “*Ludi Eros i eroticizirano ludilo u tragediji*” zašto je tragički *eros* neizbežno negativan. Cilj knjige je da Tuminger odredi tragički *eros* kao tragičku maniju iza pojedinačnosti dramskih konteksta, u smislu da se *eros* u tragediji odredi kao negativno i destruktivno iskustvo. “Ali kada je *eros* u akciji, kada određuje glavnu epizodu u zapletu, on je negativan i samo može voditi nesreći. Negativitet je kvalifikovan oznakom ludila (prev. Ž.

---

<sup>277</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume V, Oxford University Press, New York, 1987, 13-14.

Ališić).”<sup>278</sup> Ed Sanders raspravlja o seksualnoj ljubomori koja je nepravedno zanemarena i trebalo bi je rehabilitovati da bi se shvatila Medejina emotivnost.

Ralf Rozen pokazuje kako Platonova teorija erosa utiče na Galena koji je zainteresovan za fiziološko mesto erosa, koje je u jetri, pa istražuje nutritivne sile u telu i moralan razvoj čoveka. Zbog psihološke prakse Žaklin Rajt ističe da većina ljudi koji dolaze na psihoterapiju ima problema sa ljubavlju ili da budu voljeni. “Eros ima destruktivnu isto kao i kreativnu moć i obe mogu biti okrutne kao i nežne (prev. Ž. Ališić).”<sup>279</sup> Na tragu Sapfe proučava “gorko-sladak Eros”, Eros donosi i zadovoljstvo i bol, a često se oseća kao spoljašnji napad. Želja može biti tako jaka da savlada osobu, a to savladavanje može biti i negativno, kada osoba prelazi preko tuđih zahteva i ne sluša druge.

Za umetnike ερωσ ima drugačiji smisao jer je uzrokom kreativnog delovanja, onoga što bi Platon nazvao božansko ludilo. Svi ljubavnici su podložni maštanju, jer Eros utiče na njih da se granice pomeraju u kontekstu da žele ostvarenje svojih maštarija. Platonov dijalog *Menon* jedan deo tumača vidi kao sponu između *Gozbe* i *Fedona*. *Menon*, prema tim tumačima, napada definiciju same vrline. Ali dijalog koji eksplicitno postavlja pitanje kako se delovi odnose jedan prema drugome i prema celini je *Protagora*, i ovaj dijalog takođe obnavlja pitanje obrazovanja postavljeno u *Lahetu* i razvija ga, kao i razliku znanja i istinitog mišljenja „U uvođenju učenja o sećanju i razlike između znanja i istinitog mišljenja, *Menon* ima osnovni ključ za filozofski razvoj *Gozbe* i *Fedona* (prev. Ž. Ališić).“<sup>280</sup> Duša se seća sveta Ideja i time ona vodi čoveka kroz stepene kojim se duša ujedno i obrazuje. Ova interaktivnost sećanja i ερωσ-a mora biti razložena. Sećanje je razumsko saznanje, logos duši govori ono čega se seća, čime duša polako napreduje do višeg stepena. Sećanje je takvo da erotskom daje smisao, ovaj put duše se sasvim prirodno razvija i time pokazuje kako se duša na

---

<sup>278</sup> Sanders Ed, Thumiger Chiara, Carey Christopher, Lowe J. Nick, *Eros in Ancient Greece*, Oxford University Press, 2013, 10.

<sup>279</sup> Wright Jacqueline, “Bittersweet Eros”, *Jung Society of Atlanta*, 2004, 5.

<sup>280</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume VI, Oxford University Press, New York, 1988, 77.

svakom stepenu sve više seća idealnog sveta. Time je znanje kao sećanje jasno izloženo u *Gozbi* posredstvom pojma ερος-a.

U kontekstu učenja vrline, sa druge strane, Brošar se pita da li se vrlina može naučiti pravilnom obukom u ljubavi?

Brošar razmišlja o svesnom Platonovom odabiru govornika *Gozbe* i *Protagore*, „Viktor Brošar je zapisao, u članku objavljenom 1907. godine, da su svi govornici u *Gozbi* predstavljeni u *Protagori* (sa izuzetkom Aristofana, kojeg ne očekujemo da nađemo kao posetioca sofista). Samo Sokrat i Alkibijad govore, ali ne možemo pretpostaviti da su imena Eriksimaha i Fedra kao slušalaca Hipije mišljena slučajno, kao i Pausanije i Agatona kao slušalaca Prodika (315c-e) (prev. Ž. Ališić)<sup>281</sup>, te „Da bi se uočio smisao ovih veza može pomoći razmišljanje, sa Brošarom, da li *Protagora*, *Menon* i *Gozba* oblikuju vrstu trilogije posvećene pitanju: da li se vrlina može naučiti? i kako? Odgovor iz *Gozbe* je da se vrlina može naučiti pravilnom obukom u ljubavi, u kojoj se nalazi njen najbolji oblik identičan sa filozofijom (prev. Ž. Ališić).<sup>282</sup> Pravilna obuka u ljubavi je identična sa pravilnom obukom u filozofiji, te sve naredne filozofije, počevši od Aristotela kao izrazito znanstvenog uma, podrazumevaju ovaj identitet u obuci.

Prajsova recepcija Platonovog pojma ερος-a se nalazi u knjizi - A.W. Price *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Clarendon Press: Oxford, 1989), gde on pravi analogiju ljubavi u *Fedru* sa Aristotelovim dobrim prijateljstvom, Platon dolazi do ovakvog shvatanja putem erotske ljubavi, dok Aristotel ne. Kada se Aristotel okreće erotskoj ljubavi, on misli na atinsku praksu, a ne na Platonovu filozofiju. Šta je Aristotel mislio o Platonovim vlastitim najvišim nadama, sa one strane njegovog odbijanja transcendentalne metafizike koju one pretpostavljaju, nemamo šanse da saznamo, poređenje Platonovih recepata sa Aristotelovim opisima vodi u ćorsokak. Uprkos utisku, kako god, pojedinačna tema se probija kroz rad i uspostavlja filozofsko jedinstvo, „u razlogu

---

<sup>281</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume VI, Oxford University Press, New York, 1988, 98.

<sup>282</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume VI, Oxford University Press, New York, 1988, 99.

je više kontinuitet koji je garantovan tekstovima Platona i Aristotela koji tretiraju ovu temu (prev. Ž. Ališić).<sup>283</sup> Prais tumači pojam εἶδος-a sa više argumenata za potvrdu kontinuiteta Platonovog i Aristotelovog shvatanja ovog pojma kao i shvatanja prijateljstva nego protiv. Da bi se razlika sagledala potrebno je „Krucijalno je za rezoluciju ove razlike između sebe kao „subjekta izbora i želje (ličnost i supstancija) i kao onoga što je „ličnost kao sistem sastavljen od oblikujućih želja i izbora (uporedi frazu „moje bolje ja“) (105). S obzirom na to da je „ličnost“ organizam, koji ne može deliti ograde sa drugim ličnostima, „ličnost“ je život, i delovi života mogu biti deljeni; „jedan i isti akt se može računati kao doprinoseći, kao konstitutivan ali ne i kao uzrok, eudajmoniji dve ličnosti (106). Između mene i mog prijatelja „pojmovni egoizam, upravljen na moju ličnu eudajmoniju, postaje praktični altruizam, dok se moja eudajmonija i njegova preklapaju (124) (prev. Ž. Ališić).“<sup>284</sup> Zato je i u *Gozbi* i u *Fedru* ljubavnik opisan kao svojevrsni izraz indirektno besmrtnosti pri čemu su aspekti njegovog života duplirani i razvijeni sa drugim. Ovo je verovatno glavni izvor Praisovog tvđenja da su dva dijaloga više slična nego što se generalno misli. U savremenim interpretacijama pojma εἶδος-a nezaobilazna je recepcija ovog pojma kod Gregori Vlastosa.

Vlastos u *Platonic studies* definiše prvo φιλεῖν kritikujući Aristotela “Hajde da definišemo φιλεῖν“ piše Aristotel u *Retorici*, “kao željenje za nekoga onoga, u što vi verujete da će biti dobre stvari – ovo željenje nije zbog vašeg dobra nego zbog njegovog – i radeći toliko dugo koliko možete da donesete ova dobra tom nekome.” Ista stvar se kaže o φίλος u eseju o prijateljstvu u *Nikomahovoj etici*: “Oni definišu φίλος kao onoga koji želi i radi za dobro, ili očigledno dobro, taj neko je tome drugom φίλος, za dobro toga nekoga φίλος; ili kao neko ko želi za nečije postojanje i život biti φίλος zbog dobra tog čoveka.“ U standardnim prevodima ovih odlomaka φίλος se prevodi kao „prijatelj“, φιλεῖν

---

<sup>283</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume IX, Oxford University Press, New York, 1991, 170.

<sup>284</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume IX, Oxford University Press, New York, 1991, 171.

kao „prijateljski osećaj“ i φίλια kao „prijateljstvo“(prev. Ž. Ališić)<sup>285</sup> U engleskom jeziku, Vlastos navodi da „Ljubav je jedina engleska reč koja je snažna i svestrana dovoljno da pokrije φίλειν i φίλια. Nema ovde nikakve teškoće u viđenju zašto Aristotel preduzima da definiše „ljubav“ u smislu da objasni značenje „prijateljstva“: on misli da je prijateljstvo poseban slučaj međuljudske ljubavi.“(prev. Ž. Ališić).<sup>286</sup> Aristotel razlikuje dva varijeteta ove vrste ljubavi, prva vrsta je ljubav prema nekome kome želimo dobro zbog toga što taj neko služi nama na bilo koji način, dok je druga vrsta ljubavi ona koju pokazujemo prijateljima zbog njihovog dobra, kao što i sebi želimo dobro. Vlastos smatra da je Aristotelov pojam „savršene“ ljubavi toliko ograničen da je razočaravajući.

Zašto to Vlastos misli? Zato što Aristotel misli na voljenje prijatelja u obliku bezinteresne ljubavi unutar elite, u kojem će svako voleti ono što je za njega dobro. Ovde Vlastos previđa činjenicu na koju vrstu elite Aristotel misli, on ne misli na najbogatije kao elitu, nego na intelektualnu i moralnu elitu, koja naravno nije sazdana od najbogatijih građana.

Što se Platona tiče, Vlastos navodi da Platonov Sokrat pokazuje u *Lisiji* da Sokrat voli „egoističnim“ oblikom ljubavi jer kaže Lisiji da će biti voljen ako bude koristan, dok u Platonovom srednjem periodu nalazi novu teoriju ljubavi koja se izrazito može nazvati Platonovom teorijom. „Samo kada dođemo do rasprave o metafizici i epistemologiji, koja počinje sa uvodom o Teoriji Ideja u kasnijem delu Knjige V, dolazimo najzad do onoga što smo tražili. Dobijamo to kada Platon počinje da govori o filozofima kao ljubavnicima Ideja. On koristi za svoj cilj ne samo φίλειν (479E, sa ἀσπαξέσθαι), nego takođe εραν koje je mnogo jače. Samo iz ovog podatka u *Državi* možemo zaključiti da je sada πρωτον φιλον Ideja. Ali imamo takođe *Gozbu* i *Fedra*, koji svaki potvrđuje ovaj zaključak do kraja. Ja ću biti srećan da radim sa ranijim, i tu samo sa metafizičkim jezgrom dijaloga – delom u kojem sveštenica-proročica, Diotima, podučava Sokrata u „ljubavnim stvarima“. Ona počinje sa stvarima Sokratu govoreći ono što on već

---

<sup>285</sup> Vlastos Gregory, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, 3-4.

<sup>286</sup> Ibid., 4.

zna: “Mi volimo samo ono što je divno. U voljenju toga mi želimo da to posedujemo unedogled. Mi želimo da to posedujemo zato što mi mislimo da je to dobro i očekujemo da nas posedovanje toga čini srećnima. (prev. Ž. Ališić)<sup>287</sup>”

Za ovaj odlomak Nigren smatra da pokazuje „egocentričnu“ i gramzivnu prirodu erosa, što znači da se Vlastos i Nigren slažu kada Platonov ερως određuju kao „egocentričan“. Vlastos nastavlja sa kritikom Platonove teorije ljubavi „Ono što mora biti naglašeno najviše od svega u ovom području je da Platonova teorija nije, i ne misli da bude, o ličnoj ljubavi za osobe, o vrsti ljubavi koju možemo imati samo za osobe i ne možemo imati za stvari ili apstrakcije. Ono o čemu ova teorija stvarno govori je da je ljubav utemeljena na predikatima „koristan“ i „divan“ – ranijeg kada je samo φίλια, kasnijeg kad je ερως. U ovoj teoriji osobe pobuđuju ερως ako imaju divna tela, umove ili dispozicije. Ali to mogu biti i sasvim nelični objekti – npr. politički programi, književne kompozicije, znanstvene teorije, filozofski sistemi i najbolje od svega, Ideja Lepote po sebi. Kao objekti Platonske ljubavi sve navedeno nije samo dobro kao ljudi, nego je приметно bolje. Platon označava njihovu superiornost postavljajući ih na više niveoe eskalirane figure koja označava ljubavnikov napredak, potiskujući ljubav osoba na niže niveoe (prev. Ž. Ališić).<sup>288</sup> Već sam istakla da je Vlastosova kritika nedovoljno utemeljena jer se Platonova teorija odnosi prvo na ljude i njihove duše, kao i na ostalo lepo. Međutim, Vlastos na ovaj način razmišlja zato što je prema njegovom tumačenju „Platon prvi zapadnjak koji uočava kako intenzivna i strasna može biti naša privrženost objektima koji su apstraktni kao promena u zajednici, poezija, umetnost, znanosti i filozofija – privrženost koja ima više zajedničkog sa erotskom fiksacijom nego što bi neko posumnjao u pre-frojdovskom pogledu na čoveka. Do sada kao što znamo nijedan stari Grk nije osetio ovu činjenicu, dok to jezik nije pokazao na način sankcionisanja kao stvar naravno upotrebe εραυ, ne manje nego φιλειν, za nešto nelično kao ljubav prema domovini. Ostavljeno je Platonu da uopšti ovu vrstu ερως-a i da vidimo da on može dosegnuti ludu opsesivnu intenzivnost koja je uobičajeno mišljena

---

<sup>287</sup> Vlastos Gregory, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, 20.

<sup>288</sup> Vlastos Gregory *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, 26.

jedinstveno za seksualnu ljubav. On raspoznaje kako odlučujuću ulogu u motivaciji najviše nejasnog istraživanja mogu igrati takve stvari kao elegancija u dedukciji, divota argumenta, ili slast koja preplavljuje um kada moćna uopštenost donosi odjednom svetlosni poredak u masu zbrkanih podataka. On vidi da je estetski kvalitet ovih čisto intelektualnih objekata srodan moći fizičke lepote koja uzbuđuje i opčinjava čak i kada nema izgleda da poseduje (prev. Ž. Ališić).<sup>289</sup> Činjenica koju ovde ni Vlastos ne može izbeći je da je razlog ovoj privrženosti objektima upravo ερως, ljudski erotski impuls za saznanjem će biti u pravom obliku izražen kod Platonovog učenika, Aristotela. Ljubav prema znanju ili težnja prema njemu je karakteristika svih ljudi, prema tome, ono što je Platon rekao o ερως-u samo potvrđuje da je znanje utemeljeno na ερως-u.

Vlastos u nastavku i dalje kritikuje Platona, sada u političkoj teoriji, jer smatra Vlastos, Platon ne obraća pažnju npr. na važnost političke doslednosti i poverenja, kao ni na elemente opraštanja i nežnosti koji isto tako na bitan način određuju ljubavni odnos, ali time Vlastos opet svesno zaboravlja na Platonov pojam *kalokagatije*, u kojem se upravo svi ovi elementi ljubavi i nalaze u jedinstvu.

Glavna misao Vlastosove kritike je da Platon ne obraća pažnju na ljude “od krvi i mesa” nego od njih pravi kult-objekte. “Velika zasnesenost voljenim u erotskoj idili u *Fedru* vidi ga iz spoljašnje tačke gledišta. Opisujući ga kao divan kult-objekt, Platon izgleda jedva svestan činjenice da je ova „sveta slika“ njegova kao vrednujućeg subjekta, kao središta privatnog iskustva i individualne prednosti, čiji afiniteti i izbor krajeva nisu refleksija ljubavnika i mogu ga u celosti mimoići u nekim tačkama čak ako mu se i uzvraća ljubav. Premeštajući ovo iz erotike u politiku vidimo razlog za tragediju u *Državi*; vidimo zašto njegovi naponi da podstakne građansku ljubav uništavaju građansku slobodu. Modni stilista ove utopije je očito podbacio u viđenju toga šta ljubav za naše momke zahteva od nas, a to je, iznad svega, maštovita simpatija i briga o tome šta će oni misliti, osećati i želeti. On je stoga promašio tu dimenziju ljubavi u kojoj

---

<sup>289</sup> Ibid., 27.



tolerancija, poverenje, opraštanje, nežnost, poštovanje imaju vrednost (prev. Ž. Ališić).<sup>290</sup> U nastavku i dalje Vlastos kritikuje Platonovu usmerenost ka Ideji, stalno ističe kako je zaboravio na fizičke individue.,,I svuda Platon daje Ideji nadmoćnost. U epistemologiji je ona objekt saznanja; senzibilni delovi mogu jedino biti objekti niže-rangiranog kongnitivnog dostignuća, mišljenja. U kozmologiji jedino Ideje predstavljaju potpuno pregledan red; fizičke individue, ogrezle u brutalnu nužnost, su samo kvazi-uređene, kao što su one i samo kvazi-shvatljive. U ontologiji postoje stepeni realnosti i samo Ideje imaju najviši stepen. Tako su takođe u teoriji ljubavi odnosna uloga Ideje i vremenska individua neprekidni: individua ne može biti simpatična kao Ideja; Ideja i samo ona, treba biti voljena zbog svojeg dobra; individua samo može toliko daleko koliko participira u dobru, i pomoću njega perfekcija se kopira figurativno u tok stvari (prev. Ž. Ališić).<sup>291</sup> Da li je Vlastos u pravu kada kritikuje Platona da je Platon zaboravio na stvarne ljude i u *Gozbi* i u *Fedru*? Moje shvatanje je da Platon pojmom ερως-a i erotskim viđenjem duše nije zaboravio na stvarne ljude. Ono što je primetno kod Vlastosa je da je poprilično „iznerviran“ Platonovim idealizmom u ljubavi, ali zaboravlja na činjenicu da taj idealizam odgovara i filozofiji kao takvoj i filozofskim dušama. Naravno da se u ljubavi radi o dobru, a ne o zlu, te je stoga jasno zašto individua treba da participira u dobru.

Interesantna je ova Vlastosova percepcija Platonove teorije ljubavi i to iz drugog razloga. On stalno preslikava vlastito shvatanje ljubavnog odnosa u Platonovo shvatanje i hoće da nađe sličnosti. Uopšte ne može da prihvati Platonovu teoriju ljubavi kao teoriju, jer ona jeste teorija, a ako je teorija onda je jasno da govori o idealnom ljubavnom odnosu. Vlastosov pristup je zanimljiv i zbog njegovog konstantnog istrajavanja da u istu ravan postavlja ljubav prema drugome, kao i ljubav prema znanosti, prema svim stvarima duha, što je za Platonovu teoriju ljubavi suvišno, jer naravno da u startu postoji razlika između ljubavi prema čoveku i svim ostalim vrstama ljubavi. “Sva i samo tela sa dušama su živa; stoga mi objašnjavamo da je ono što čini telo živim tako što kažemo da je

---

<sup>290</sup> Vlastos Gregory *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, 31-32.

<sup>291</sup> *Ibid.*, 32.

telo živo zato što ima dušu. Drugi primeri, međutim, odgovaraju ovom obrascu manje jasno (prev. Ž. Ališić)<sup>292</sup> Duše su u centru pažnje Platonovog dela *Gozba*, a ne telesnost na čemu stalno insistira Vlastos. Takođe se kod Vlastosa u prvi plan postavlja sukob, Platonovog pojma εἶδος-a kao „egostičnog“ i stvarnog ljubavnog altruizma. Ova dihotomija koja se i u teološkim recepcijama pojavila kao ključna, kod Prajsa se rešava upoređivanjem Platonove i Aristotelove definicije prijateljstva pomoću Vlastosovog tumačenja pojma εἶδος-a. Prajs posmatra koncept moralne plodnosti da bi rešio dihotomiju između egoizma i altruizma.

Prajs primenjuje ovaj koncept na Platona i Aristotela, povezujući nit koja se provlači kroz knjigu, tako da on izaziva Vlastosovu poziciju o toj temi (u njegovoj knjizi *Pojedinac kao Objekt Ljubavi kod Platona*). Za Vlastosa, to se mora zapamtiti, platonska ljubav je u celini egoistična, dok je savršeno prijateljstvo kod Aristotela prednost u pravcu altruizma kao i Kantove koncepcije tretiranja ličnosti kao cilja, ali kao one koja ne ide do kraja puta, jer Aristotel podbacuje u razlici bezinteresne ljubavi prema osobi koju volimo, sa jedne strane, i zahvalnosti zbog odličnosti koje izaziva ta osoba u nama, na drugoj strani. Prajs veruje da kontrast između egoističnog Platonovog erosa i altruističnog Aristotelovog, nigde ne može biti napravljen. Dva filozofa mimoilaze dihotomiju na sličan način, prema Prajsu, i jedan kojem Prajs izgleda naklonjen, čini jasnim Prajsove ograde u odnosu na Kanta kao izvora tvrdnje “da je fantazija ona koju moralnost označava kao mesto gde ljudska bića odbacuju svoju ljudsku prirodu” (frazu kojom u stvari citira Ričarda Volhajma).

Nadalje, Prajs ističe i da Vlastos otkriva “kardinalnu manu Platonske ljubavi” krivotvoreći prvo *Lisiju*, u obliku Sokratovog argumenta, molbom iz potrebe koju bolestan čovek upućuje lekaru, siromašan bogatom, slab jakom, čime Vlastos ističe da je, prema Platonu, jedna osoba prijatelj drugoj osobi samo zbog dobra kojeg ostvaruje tim prijateljstvom, kojeg može izvući iz tog prijateljstva. Prajs ističe kao odgovor Vlastosu da “Vlastos bizarno previđa” (11),

---

<sup>292</sup> Taylor W.C.C., “Forms as causes in the Phaedo”, *Mind, New Series, Vol. 78, No.309 (Jan., 1969), 49.*

to da Platon dopušta da Sokratov argument doživi slom. On dodaje da Aristotel primenjuje iste primere kada opisuje tu nižu vrstu prijateljstva zasnovanog isključivo na korisnosti. (Prajs verovatno namerava da nas navede da zaključimo kako je slom Lisijinog argumenta takav da Aristotel deli Platonovo mišljenje ovde.) Prema Prajsu, Vlastos je i zabrinut da *Gozba* i *Fedar* slikaju ljubavnika koji tretira svog voljenog samo kao sredstvo više nego kao cilj. Prajs Vlastosu odgovara kako ambicija za ovom posredničkom besmrtnošću nije kompatibilna sa jednom eksploatatorskom namerom koja pretenduje da ima besmrtno naslednike. Kako može moja želja za preživljavanjem biti zadovoljena naslednikom čiju sreću procenjujem samo kao sredstvo, to bi onda trebao biti onaj kojeg ne tretiram onako kako bi tretirao sebe?

Iz istog razloga, ljubavna vrednost voljenog mora početi iz (i u *Fedru* je opisana kao početak) zahvalnog prepoznavanja, a ne konstrukcije, onoga što voljeni jeste i može biti u jedinstvu obojega. U završnici, Prajs čini dva ustupka Vlastosu. Prvi je, da dopušta da je platonaska ljubav naročito vredna, da je ono što neko voli u drugoj osobi izrečeno kao *put* postizanja dobra više nego samo *obraćanje*. Drugo, on dopušta da Platonove namere za ljubavni par mogu biti teško realizovane u praksi. Ljubavnikov inicijalni čin je zato više prepoznavanje nego nametanje, on sumnja i da je ljubavnik, uz svu njegovu dobru volju, ipak “odgovoran za kolonizaciju tuđeg uma“ tako da bi se ljubav mogla tumačiti i kao imperijalizam. Međutim, prema mojem viđenju, sama razlika prepoznavanja i nametanja nije uopšte toliko bitna koliko je izoštrava Prajs. On pravi i sledeću razliku da li je bolje ja (ono zamišljeno od ljubavnika) i istinitije ja, i sugeriše da je ono što ljubavnik zove “prepoznavanjem” više u stvari samo-potvrđujuće proročanstvo. No, posle svega ljubavni odnos može propasti. Zašto ovo nije empirijski opovrgnuto?

Vraćajući se Aristotelu, Prajs čini posao dostojan divljenja u tumačenju. Filozofovi razlozi „za bivanje naročito vrednim“, razlikuju prijateljstvo između osoba za njihovo dobro, od prijateljstva koje je dobro i pokazuje da to ne prestaje. „Prajsov zaključak je da Aristotelova analiza uspešno potkopava kontrast, na

kojem se zasniva Vlastosov stav kada optužuje Aristotela, da nije odvojio bezinteresnu ljubav koja će promovisati dobro za osobu “od osobnog dobra, ne zajedničkog” (130). Ovaj kontrast će biti više primetan u prijateljstvu između osoba čiji ciljevi u životu variraju; ali je za ceniti razlog da Aristotel nije mogao priznati, da kao primer bezinteresne ljubavi, nastalo zadovoljstvo jednog prijatelja pomaže drugome da postigne vrstu sreće koju on, prvi prijatelj, ne može sam postići (125). Kada se sumiraju rezultati ove rasprave između Prajsa i Vlastosa, onda Prajs zaključuje da je dobar čovek postojan, jer “on usmerava svoje izbore za dobro, i svoje apetite postrojava u red”; pokvaren čovek se usmerava na zadovoljstvo apetita, time subjektivizirajući sebe njihovim fluktuacijama, i izlažući sebe žaljenju. Stoga je posebno teško deliti izbore sa njegovim: “Voleti takvog čoveka znači preuzeti na sebe njegovu ambivalenciju: retko će ko biti sposoban da kooperira sa njim celim srcem, jer njegovo srce nije celo”(129)<sup>293</sup>

Prajs zaključuje da Aristotelov argument zavisi od pretpostavke da svako ima neko shvatanje o onome šta je objektivno dobro (129) – pretpostavka je potkrepljena stepenom činjeničnog stanja da “oni koji traže dobro kao opšti cilj nameravaju da se slože oko ove specifikacije (130)(prev. Ž. Ališić).”<sup>294</sup> Na kraju tumačenja Platonovog pojma εἰδος-a, Prajs se slaže sa Aristotelom, da se čak ne vidi razlika između njegovog i Aristotelovog tumačenja.

U prilog tome zašto bi zajednički opstanak bio bolji za vrlinu od pojedinačnog, Prajs ističe“...zašto bi zajednički opstanak bio bolji u služenju vrline i saznanja, nego pojedinačni? Sama *Gozba* ne sadrži odgovor na ovo pitanje, i to je, ja mislim, njen najveći propust. (U sledećem paragrafu, on sugerise da su stepeni uspona duše retrospektivno opravdani, sa početnom zahvalnošću, svaka nova lepota se saznaje samo preko vrline novog puta koji otvara; ali on ne povlači svoj kriticizam.) Zamerka nastaje samo ako je zajednička besmrtnost zaista cilj ljubavnikovog uspona. Ali mora se reći protiv ovoga da je besmrtnost dodeljena sećanjem, besmrtnost kroz sukcesiju, to je eksplicitna tema samo onoga

---

<sup>293</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. IX, Oxford University Press, New York, 1991, 179.

<sup>294</sup> Ibid.

što Diotima zove “Manjim Misterijama”, ne “Velikim Misterijama” koje predstavljaju uspon do Ideje Lepote. I dok razlika između Manjih i Većih Misterija izgleda da odgovara onoj između samo političke i stvarno filozofske vrline koju nalazimo svuda kod Platona (npr. u prelazu iz častoljubivih čuvara do ljubitelja mudrosti filozofa-kraljeva u *Državi*), moramo biti pripremljeni na diskontinuitet između dva odlomka. *Besmrtnost* se postiže na kraju uspona (212A-7) – referenca koja otkriva daljnje specifikacije – bi u ovom pogledu aludirala samo na blagoslove filozofskog prosvćenja ljubavnika, ne na zajednički kontinuitet u njegovom životu. Ovaj pogled će dobiti daljnju podršku kroz činjenicu da se u višim dostignućima uspona dečak više ne spominje (prev. Ž. Ališić).”<sup>295</sup> Zajedništvo je bolje od pojedinačnog, kao što je i celina bolja od dela. Platon ne nalazi za shodno da to specijalno obrazlaže u *Gozbi* jer je u prirodi dijalektike da celina ima prednost u odnosu na deo, odnosno uspon duša (množina) za razliku od pojedinačnog uspona duše.

Jednostavno bilo bi suvišno da Platon prednosti zajedništva navodi pre početka uspinjanja duša kad je u pitanju filozofski ερως. Filozofija je deljenje dobra, raz-govor, dijalog o svim vrstama vrline, te se podrazumeva da to razgovorno zajedništvo ima prednost na putu ερως-a, u odnosu na pojedinačan život. Razlog i zašto *Fedar* ne pokazuje specijalnu zainteresovanost za opis erotskog života filozofa je taj što je u fokusu *Fedra* tema inspiracija ljubavi kao uvod za filozofiju. Ovo je nešto što Prajs sam naglašava (65-7: ljubavno-ludilo je bezrazložno, ali je njegova najbolja funkcija to što priprema put za filozofsku upotrebu razuma; cf.94); (prev. Ž. Ališić).”<sup>296</sup> Pojam ερως-a u *Fedru* je akcentualizovan sa strastvenom ljubavi, koja je kao inspiracija priprema za filozofiju, za razliku od toga, *Gozba* za temu ima erotski put duša, odnosno već obrazovan filozofski ερως.

---

<sup>295</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume IX, Oxford University Press, New York, 1991, 181.

<sup>296</sup> Annas Julia, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume VI, Oxford University Press, New York, 1988, 183.

Za Rista, pravilno iskustvo dobrog i lepog nas svakako dovodi do inspirativnog stanja, Platon ga zove „ludilom“ u *Fedru*, iz kojeg može proisteći samo opet dobro. Rist ističe da Diotima postavlja da (206E) mi kada vidimo sliku lepote, stvaramo u lepoti plemenite i sjajne ideje (210D), izazivamo pravu vrlinu (212A); to je, jasnije, da tada stvaramo dobra dela i znamo šta radimo i zašto to radimo. *Fedar* sa druge strane ponovo potvrđuje ovu ideju: mi radimo na našim voljenima kao vajar na svojoj statui, pokušavajući da je učini boljom (252D7). Ali ljubav donosi i neophodnosti i obaveze. Za Rista je Lepota Sudbina i Boginja trudova rođenja, nesavladiva u posledicama da se rađa u teškoći, kao što Diotima postavlja ponovo (206D), i govoreći o odnosima između muškaraca i žena čuvara u *Državi* Platon upućuje da njihovo seksualno spajanje dolazi kroz “nužnosti želje koje su jače nego one u geometriji” (458D). Time Rist poređenjem  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ -a *Fedra* i onog u *Državi*, pronalazi sličnosti kao i zaključuje da je ljubav sa jedne strane inspirativna ali i takva da svakome donosi i obaveze. Zato je „U svim svojim oblicima *eros* nesavladiva sila, i Diotima primećuje da stvaranje u lepoti sugerise neizbežnost vrhunca kada je određeni stepen prošao u našem suočavanju sa lepim (prev. Ž. Ališić).”<sup>297</sup> Slično Ristu, Kuper takođe pokušava da odredi  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  u *Fedru*, ali on stavlja akcent na retoriku.

Kuper drži da se čitava ova erotska tematika usmerava na retoriku jer izoštava u *Fedru* dva razloga: prvi, *Fedar* prikazuje filozofski najtemeljiti napad na govorništvo koji je bio aktuelno praktikovan i mišljen (on je temeljitiji nego blešteći u *Gorgiji* i temeljitiji od Aristotelove teorije u *Retorici*), i drugo, Platonovo gledište predstavlja relaciju filozofije prema retorici koja je bila usvojena kod Stoika i time postala najuticajnije gledište na ovu temu aktuelnu među grčkim filozofima za sledećih nekoliko vekova. Razmišlja o *Fedrovoj* teoriji i raspravlja o tome kako bi govornici odgovorili, ili možda mogli odgovoriti, te istražuje glavna pitanja o intelektualnim temeljima grčke

---

<sup>297</sup> Rist M. John, *Man, Soul and Body, Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Variorum, UK, 1996, 122.

govorničke tradicije, videti kod Kupera.<sup>298</sup> I Sedli upoređuje Gorgijino i Sokratovo govorništvo „Gorgija je bio najpoznatiji govornik u grčkom svetu toga vremena. Njegova poseta Atini 427. godine pr.n.e., uzrokovala je senzaciju i revolucionirala retorsku praksu. Od mnogih Atinjana koji su mislili o sebi kao zainteresovanim za intelektualnu kulturu, vrlo mali broj je propustio šansu da pohađa demonstraciju Gorgijinih retorskih veština. Dok se Sokrat nije pojavio! (prev. Ž. Ališić)“<sup>299</sup> To je zato što je “Platonov istinit ili najbolji *eros* želja za jedinstvom sa lepim koja vodi one koji imaju više prosvećene duše (*psychai*) da traže ideje (*eide*). Niži *eros* vodi pokušaju da se zadovolje fizičke želje, posebno seksualne (prev. Ž. Ališić)“<sup>300</sup> ističe i Prius, koji pravi razliku najboljeg ili višeg *ερωσ*-a i nižeg *ερωσ*-a.

Dajson M. u “Knowledge and Hedonism in Plato`s Protagoras”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol.96 (1976), istražuje vezu dobra i uživanja, ako su oni identični, kako onda nastaju slučajevi moralnih slabosti? U odgovoru navodi da su ti slučajevi ustvari pogrešne procene onoga što bol ili zadovoljstvo mogu da donesu, u različitosti opcija njihove manifestacije. Zato se ljubavno ludilo o kojem Sokrat izlaže u *Fedru* i osnivanje Akademije nalaze u relaciji sa Platonovim pisanjem *Gozbe*, *Države* i *Fedra*.

Barnet takođe pronalazi značaj u toj relaciji Platonovog pisanja tri dijaloga i osnivanja Akademije: “Za Platona je filozofija bila, naravno, nešto sasvim različito od onoga šta je ona bila za Isokrata. Ako pogledamo dijaloge koje je Platon napisao otprilike u vremenu kada je osnovao Akademiju, posebno *Gozbu*, *Državu* i *Fedra*, videćemo da, ja mislim, on uzima u obzir prvenstveno dva problema. Na prvom mestu, to je preobraćanje duše, i na drugom mestu to je služba čovečanstvu (prev. Ž. Ališić).“<sup>301</sup> Jer osnivanje Akademije uskoro posle

---

<sup>298</sup> Cooper M. John, *Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, USA, 2004.

<sup>299</sup> Sedley David, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XXX, Oxford University Press, 2006, 89.

<sup>300</sup> Preus Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, The Scarecrow Press, Inc., USA 2007, 107-108.

<sup>301</sup> Burnet John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Macmillan and Co., UK, 1928, 218.

njegovog povratka u Atinu nije bio samo najvažniji događaj u njegovom životu, nego takođe u istoriji evropske znanosti. Ideja osnivanja bez sumnje nastaje na prvom mestu, Euklidovim uticajem i njegovom školom u Megari kao i zbog onoga što je Platon video u pitagorejskim savezima u Južnoj Italiji.

Ime Akademije je proisteklo iz gimnazije koja se nalazila izvan zidina Atine, koju je Kimon osmislio kao javni park. Platon je imao kuću i vrt u ovom javnom parku, i to će ostati dugo vremena sedište škole, kada će se premestiti u grad zbog opsade Sule 86. god. pr. n.e., i nastaviti da postoji sve do njenog ukidanja i razjedinjavanja Justinijanovim dekretom 529. god.n.e. Članovi su živeli najveći deo vremena uobičajen život, tako da se ni po kojoj karakteristici nije razlikovala od ostalih škola.

Barnet ističe da je ono što najznačajnije za ceo Platonov život i rad, činjenica da je Platonovo izvorno učenje izlagano u Akademiji i da čak njegovi kasni dijalozi sadrže samo ono što je on mislio da odgovara da pruži široj publici na način da definiše njegov stav prema drugim školama filozofije. Ova činjenica, koja se često previđa, predstavlja veliku teškoću koju osećamo kada prelazimo od Platona do Aristotela. U Akademiji su se prvenstveno vežbala dva metoda “Dva metoda su posebno povezana sa Platonovim imenom, Analiza i Divizija. Prvog je zaista, možemo reći, izumeo Platon, od kojeg ga je “preuzeo” Leodam, i za to je značajno da su u Euklidovoj Knjizi XIII, koja je u nadmoćnom smislu delo Akademije, dati analitički dokazi po prvi put, u izdanju njihovog uobičajenog oblika. Teško se može pretpostaviti, međutim, da analiza nije starija od Platona. Apagogički dokaz (*reductio ad absurdum*) je primena analitičkog metoda i sigurno je korištena kod pitagorejaca (prev. Ž. Ališić).”<sup>302</sup> Za drugi metod Barnet kaže da je to Divizija (*διαίρεσις*), koja je čak kod komediografa poznata kao metod koji se vežbao u Akademiji. Analiza cilja ide na objašnjavanje ili dokaz, dok je divizija sredstvo klasifikacije ili definicije.

---

<sup>302</sup> Burnet John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Macmillan and Co., UK, 1928, 219.



Oba Platon primenjuje za definiciju Dobra i Rist će kao i Barnet, takođe izoštriti ovaj Platonov kontekst posmatranja ερως-a, “Tvrđnja, šire gledano, da ako sam ja dobar, to znači, da sam video i znam za ideju Dobra, kao nevestu Filozofije (495 BC) i Dobra i Lepote kojima ona vodi, te ću ja najbolje delovati. Sada u jednom smislu ovo je moćno poređenje: ako kažem da sam zaljubljen u nekoga i tada dodajem da ne osećam nikakvu obavezu da učinim pravu stvar za tu osobu, bilo bi prirodno poverovati da uopšte nisam zaljubljen. Ali Platonova je tvrđnja izražena u vrlo snažnom obliku, Ljubav Dobrote će me, kao izvor mog osećaja obaveze, nagnati da osećam i ispunim moje obaveze (što više mogu sa svim mojim raspoloživim kapacitetima) ne jednom ili još nekoliko puta, nego uvek kada je neophodno. Viđenje dobrote podrazumeva bivanje dobrim koje vodi činjenju dobrog – uvek. Ovo što nam Platon kaže je pitanje; više interesantno pitanje koje proističe iz ovog, je zašto veruje da muškarci i žene mogu dosegnuti ovu perfekciju. Kao što smo videli, erotski jezik *Gozbe* – prema nekima najsvetliji tekst Platonovih etičkih i političkih tvrdnji kao njihovo najtemeljitiše prikazivanje – i u *Fedru*, odjeknuto, kao što mi sugerisemo, posebno u knjizi 6 *Države* (490A 7ff., 495 B 8 ff., 496 A 5 ff.), omogućava objašnjenje (prev. Ž. Ališić).”<sup>303</sup> Rist na Vlastostovom tragu sumnja da „obični smrtnici“ mogu dosegnuti takvu perfekciju, ali opet zaboravlja da je reč o filozofskom ερως-u koji mora biti u prvom i pravom planu u duši, da bi duša mogla da se uspinje stepenima saznanja.

Sedli će posmatrati fenomen Sokratove “zaljubljenosti” kao temelj Platonovog pojma ερως-a, jer je Sokrat uvek bio zaljubljen u nekoga ili nešto. “Prva tačka koju Sokrat pravi u otvaranju primedbi Kaliklu (481 c ff.) je indikativna za njegovo gledište kako čovek ima društvenu dimenziju. On primećuje da ljudi imaju iskustva (παθη) koja nisu jedinstvena samo za jednu osobu, i zato su komunikativna. Saznajemo u 481 D da je Sokrat, kao i Kalikle, zaljubljen. Ovaj ne-jedinstveni παθη Sokrat oseća za Alkibijada i filozofiju, Kalikle za Demosa, mladića i atinsku popularnu skupštinu (δημος). I moć ljubavi je tema Sokratove sledeće primedbe. Kao što smo приметили ranije, Sokrat

---

<sup>303</sup> Rist M. John, *Man, Soul and Body, Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Variorum, UK, 1996, 122.

posmatra kako ljubavnik može biti sklon da se složi sa bilo čime što njegov voljeni kaže, kako god nedoslednim ga to činilo. Ovde je onda varijacija sada poznate teme – da može biti tenzije između nečijeg vlastitog integriteta i nečije veze sa drugima. Ali Sokrat sugerše da ovo nije neophodna tenzija. Ako neko voli filozofiju (kao što Sokrat voli), onda će da sledi filozofiju, koja je dosledna, više nego kapricioznu kontradikciju toga koga voli. (482 A-B). Primetite, tada, da postoji određen red u Sokratovoj poziciji ovde. Sugestija je da Sokratova duboka ljubav za filozofiju, koju on izdvaja kao njegovo specijalno “drago” (τα εμα παιδικα, 482 A 4). Ovo nije, naravno, ljubav za drugu osobu nego (kao opisano) ljubav za doslednošću, posebno kao odlika nečijeg vlastitog unutrašnjeg stanja. Tako je samo-doslednost Sokratov prioritet (kao što 482 B-C potvrđuje). Ali Sokrat ne sugerše da ovo čini ljubav prema drugim ljudima eliminišućom ili (po sebi) neželjenom. Radije, Sokrat, kao paradigmatični filozofski ljubavnik, slika sebe kao sposobnog da održava svoju ljubav za Alkibijada (koji je nedosledan u onome što kaže: 482 A 6-7) bez da kompromituje svoj vlastiti integritet. Sam Kalikle, uskoro naučimo, dodaje da ima dve ljubavi, i on je takođe deo κοινωνια, grupe istomislećih prijatelja koji filozofski raspravljaju i ograničavajući obim rasprave bi trebao biti usavršen (487 C). Tema prijateljstva je jasan refren u ranim razgovorima između Sokrata i Kalikla. Sokrat zove Kalikla “moj dragi prijatelj” (ω φιλε εταιρε) u 482 A 5. U odgovoru Kalikle kaže da poštuje Sokrata na prijateljski način (485 E) i da oseća dobru volju prema njemu, to su tačke koje Sokrat prihvata (487 D-E; kroz cf. 499 C) (prev. Ž. Ališić).<sup>304</sup> Vidimo da je „zaljubljenost“ kao motiv prisutan još iz mitova o Orfeju i Narcisu, kao i da je taj motiv specijalno u Sokratovoj filozofiji dobio odlučujući izraz. Prema tome, zapadna tradicija je dužna, sa jedne strane, Sokratu u smislu tumačenja te “zaljubljenosti” i njenih posledica, ali sa druge strane, i u onome u čemu Sokratu mnogi zameraju, a to je intelektualizam u tumačenju te “zaljubljenosti”.

Prema Sedliju, glavno je pitanje „Kako treba neko da živi?“ i ono je pravilno nazvano „sokratovskim pitanjem“. Sedli vidi Sokratov metod unakrsnog

---

<sup>304</sup> Sedley David, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XVIII, Oxford University Press, 2000, 9-11.

ispitivanja sagovornika kao paradigmatičnu formu filozofskog istraživanja, i njegovog vlastitog života kao ovaploćenja filozofskog života. „Ono što filozofi i ne-filozofi slično često nalaze razočaravajućim u Sokratu je njegov intelektualizam (prev. Ž. Ališić).“<sup>305</sup> Žalbe na račun sokratskog intelektualizma imaju dva glavna oblika. Prema prvom, Sokrat ignoriše emotivnu ili željenu stranu ljudske prirode, bivajući preokupiran sa intelektom. Grot mu pripisuje ovu grešku. Druga linija kritičizma ne proziva Sokrata za ignorisanje ili marginalizovanje želja, osećaja i volja, nego više zbog njihovog neadekvatnog, previše intelektualnog tumačenja.

Ove dve linije kritičizma su nekad kombinovane i nekad zbunjujuće. Ono što im je zajedničko je da željeno, emotivno i voljno nije dovoljno priznato kod Sokrata. Ono što često kritičari previđaju je da iako imamo razum u prvom planu, to ne znači da su emocije i želje isključene iz Sokratove filozofije. Sva delovanja ljudske duše uključuju razumsko mišljenje. Strogih podela na samo emotivno ili samo racionalno nema u zbiljnosti, prema tome, zašto kritičari Sokratove filozofije to pretpostavljaju? Ako prihvatimo Sokratov stav da niko ne greši namerno, onda se mora dokazati šta znači „namerno“. Određene vrste željenja i voljnih sklonosti su sastojci etičkog znanja. Isto može biti pokazano za željne i emotivne stavove i sklonosti.

Daleko od toga da zanemaruje voljno, željno i emotivno, Sokrat pokušava da ih izgradi u sklopu vrline kao znanja. Sokrat je ponudio određenje voljnog elementa u *Fedru*, te je pogrešno pretpostaviti, da Sokrat ignoriše ili marginalizuje željnu i emotivnu stranu ljudske prirode, fokusirajući se samo na intelektualnu. Mnogi ne znaju da je Sokrat intelektualno “obradio” emocije. To nije ni slučajno niti zato što je to tako Sokrat hteo. Ερως je izjednačen sa λογος-om već na prvom stepenu kada u jednom lepom telu vidimo lepotu svih drugih tela. Prema tome, da bi ljudska duša napredovala na drugi stepen, jednostavno ne može emotivni život ostati razumski neodređen. Da bi danas Sokratov emotivni

---

<sup>305</sup> Sedley David, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XIX, Oxford University Press, 2000, 1.

život što bolje shvatili kao i njegov karakter to činimo preko Platonovih dijaloga jer nam nude brojne portrete Sokrata.

Neki od tih su dramaturški opisi koji nam pokazuju Sokrata u razgovoru sa različitim sagovornicima. Drugi su opisi Sokrata, nekada predstavljeni od drugih, nekada od samog Sokrata. Sedli smatra da se jedan od tih deskriptivnih portreta zbiva u Platonovoj *Gozbi*. Portret je kompleksan, napravljen od više doprinosa sa nekoliko različitih karaktera. Relacija između ovih različitih portreta je komplikovana. Uzeti zajedno, prave koherentni opis, kada se određene perspektivne razlike i druge unutrašnje karakteristike individualnih portreta uzmu u obzir. Sedli ne može dokazati, da međusobno različiti portreti prave koherentnu celinu. Niti može ustanoviti da li je portret koherentan u svakom detalju. On samo veruje u konzistenciju u njegovim glavnim elementima.

Zašto je Sedli specijalno zainteresovan za portret Sokrata iz *Gozbe*? Zainteresovan je iz dva razloga. Prvi, nalazi da je zanimljivo zbog njegovog vlastitog prava. Ovo je središte jednog od najvažnijih Platonovih dijaloga, i na njegovim temeljima vredno ozbiljne studije. Drugi, misli da u njemu postoji ozbiljna tvrdnja istinitog predstavljanja istorijskog Sokrata. Ne veruje naravno, da ova tvrdnja može biti konačno ustanovljena bez sumnje jer nam Platon daje nekoliko rivalskih portreta. Imamo Sokrata u različitim dijalozima, nisu svi konzistentni među sobom, i nemamo osnovu da izaberemo između njih.

Ipak, Sokratov portret u *Gozbi* čini jačom tu tvrdnju više nego bilo koji drugi Platonov portret Sokrata, u smislu da je u *Gozbi* predstavljen istorijski Sokrat. Sedli ističe već na početku kako prihvata činjenicu da je Sokratov portret u *Gozbi* Platonov portret, Platonova perspektiva Sokrata. Ne misli da je ova činjenica mana za relaciju sa drugim Sokratovim portretima koje nalazimo u Platonovim dijalozima. Ne prihvata gledište nekih naučnika da grupa „sokratskih“ ili „ranih“ Platonovih dijaloga sadržava Sokratov portret koji je jedinstveno snažno istorijski akreditovan, a u dijalozima kasnijeg perioda, uključujući *Gozbu*, da Sokrat postaje „glas“ Platona. On takođe ne prihvata niti gledište, blisko vezano sa ovim, da su „sokratski“ dijalozi slobodni od metafizičkih teorija.

Štaviše, ne veruje ni da prisutnost ili odsutnost određenih metafizičkih učenja u dijalogu više biva platonska nego sokratovska, da to po sebi, određuje istorijsku tačnost Sokratovog portreta sadržanog u dijalogu.

Prema Sedliju, ne postoje dijalozi, bez obzira kako rani oni bili, koji predstavljaju čisto istorijski portret Sokrata, koji je lišen Platonovog uticaja. U dodatku, ne postoje dijalozi, bez obzira kako kasni bili, u kojima se Sokrat pojavljuje, a da se može pouzdano reći da je istorijski element Platonovog portreta u celini odsutan. Čak u najranijim dijalozima Platon, bez premca, donosi svoju literarnu maštu i filozofski genije u interpretaciji Sokratove filozofije. Tokom njegove karijere on nudi brojne različite portrete, nisu svi potpuno konzistentni; ali ne proizilaze iz činjenice da je portret koji je kasniji, manje istinit u sećanju na Sokrata. Platon nije zaboravio kakav je Sokrat bio posle pisanja takozvanih ranih dijaloga. On se vraća na problem Sokrata ponovo i ponovo i nudi portrete njegovog mentora. Da bi razumeli Platonovo viđenje Sokrata moramo razmotriti sve ove portrete, bez obzira na kompoziciju u kojoj se dešavaju, smatra Sedli.

Nekoliko naučnika prihvata tvrdnju da je Sokratov portret u *Gozbi*, i posebno portret Alkibijadovog govora, istorijski po karakteru. Sa time se slaže i A.R. Lejsi koji piše da postoje dva mesta izvan *Apologije* gde Platon izgleda da govori o stvarnom Sokratu: Alkibijadov govor u *Gozbi* (215 A ff.) i Sokratova autobiografija u *Fedonu* (96 A ff.). Brikhaus i Smit drže da „Premda se *Gozba* generalno procenjuje kao srednji period rada, Alkibijadov govor je procenjen od najviše savremenih sokratovskih naučnika kao kompatibilan sa Sokratovim portretisanjem u ranim dijalozima. Čak se sa njima slaže i Gregori Vlastos kada kaže: „Uprkos poreklu kompozicije iz dijaloga Platonovog srednjeg perioda, ovaj Sokrat je nepogrešivo filozof ranijeg perioda.“ Tako da se čak naučnici kao što je Vlastos, koji brane oštriju razliku, zaista nekompatibilnost, između istorijskog Sokrata „ranih“ dijaloga i Platonovog Sokrata u „srednjim“ dijalozima (uključujući *Gozbu*), podudaraju da je Sokratov portret u *Gozbi* istorijski. Sedli naglašava da „Želim ovde da odbranim samo slabiju tvrdnju: da to može biti

portret istorijskog Sokrata, i ne samo Platonova kreacija (prev. Ž. Ališić).<sup>306</sup> Zato ide još dalje od ostalih u dokazivanju da je u pitanju istorijski Sokrat u *Gozbi*, što je svakako hrabriji zahvat u interpretaciji, koji izgleda na sledeći način:

„Kompleksnosti interpretacije su posebno velike u *Gozbi*. Spoljašnji okvir dijaloga je konverzacija između Apolodora i neimenovanog prijatelja. Ova konverzacija sadrži Sokratov opis i njegov uticaj na njegove sledbenike ponuđen od Apolodora, odanog učenika. Unutar ovog spoljašnjeg okvira postoji i jedan unutrašnji: izveštaj, poveren Aristodemu, o gozbi kod Agatona, na kojoj je Sokrat prisustvovao. Uz Aristodemov izveštaj o Sokratu, i Alkibijad opisuje Sokrata. Takođe su ugrađene u Aristodemov izveštaj neke sebe-karakterizacije koje daje Sokrat, iznoseći auto-portret. Da bi se stvari još više iskomplikovale, Sokrat nudi izveštaj o razgovoru koji je imao sa Diotimom, sveštenicom iz Mantineje. Ovaj izveštaj sadrži nekoliko primedbi o Sokratu. Interpretacija ovih primedbi je otežana činjenicom da mnogi tumači (u koje je uključen i Sedli), misle da je Diotima, ili naposletku, ovaj razgovor između nje i Sokrata izmišljen. Unutar konteksta dijaloga iz perspektive autora, ona ili to što ona govori je Platon, odnosno platonsko. Nema opštu teoriju koja bi objasnila kompleks strukture dijaloga. Zaključuje da „*Gozba* nudi nekoliko karaktera mogućnosti komentarisanja Sokratove mudrosti, i njenih posledica po njih. Jedan od ovih karaktera je sam Sokrat (prev. Ž. Ališić).<sup>307</sup>“

Sedli obrazlaže zašto je to tako preko tri interesantne tačke u *Gozbi*, o Sokratu. „Prva, naučimo da je broj odanih učenika, ljudi koji su postali ubeđeni da je praćenje Sokrata i slušanje njegovih razgovora najbolja stvar koju neko može učiniti u svom životu – Sokrat ljude preobraća u filozofski ispitivački život. Na ovoj tački ne naučimo šta vodi ove učenike da ga slede, delom zbog činjenice da je takva bila njegova filozofska praksa. Druga, učimo da Sokrat ima neobičnu naviku da postane razdvojen od trenutne teme i ulazi u meditativno stanje ili trans, tačka koja će kasnije biti potvrđena od Alkibijada (220 C-D). Treće, učimo da

---

<sup>306</sup> Sedley David, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XXXI, Oxford University Press, 2006, 137-140.

<sup>307</sup> Ibid., 140-141.

Agaton veruje da je Sokrat imalac najmanje jedne mudrosti, premda o sadržaju te mudrosti nam neće biti rečeno. Ovo poslednje verovanje je potvrđeno Sokratovom vlastitom primedbama koje slede. Svaka od ovih tačaka će primiti potvrdu u Alkibijadovom govoru kasnije u dijalogu (prev. Ž. Ališić).<sup>308</sup> Ono što je ključno je da „Ne možemo tvrditi, na osnovu onoga što Diotima kaže, da Sokrat ima direktno, iskustveno znanje o Lepoti po sebi. To je konačno saznanje koje Diotima opisuje kao mudrost (prev. Ž. Ališić).<sup>309</sup>

Kakvo je samo učenje o ljubavi? Ono je takvo da je teorija kao dijalog predstavljena od Diotime Sokratu. Sokrat je predstavljen, ne kao neko ko je iskusio iz prve ruke Ideju Lepote, nego kao neko blizak sa Idejom Lepote i procesom uspinjanja ka njoj.

Ekstremno neverovatno je da bi tako pažljiv pisac kao Platon izgubio pogled na dramaturški sadržaj dijaloga na ovoj vrhovnoj tački i ne bi primetio da izlagač teorije Ideja tumači teoriju Sokratu. Ako je, kao što neki naučnici sugerišu, Platon nameravao da Sokrat u *Gozbi* bude istorijski Sokrat, onda je on nameravao da čitalac dijaloga vidi istorijskog Sokrata kao bliskog sa verzijom teorije Ideja. Oni naučnici, koji odbijaju ideju da je istorijski Sokrat mogao biti blizak sa teorijom Ideja, na temelju čega zaključuju da je teorija Platonova i da bi bio anahronizam učiniti Sokrata nje svesnim, moraju odbiti i ideju da je portret Sokrata u *Gozbi*, ili naposletku ovaj deo nje, istorijski. Gledajući na razgovor između Diotime i Sokrata iz perspektive autora, tada, nastaje Platonova namera da portretira Sokrata kao bliskog sa verzijom teorije Ideja. Sedli tim tvrđenjem da je Diotima izmišljena, iz ove perspektive, govori da je ona karakter izmišljen od Platona kako bi napravila Sokrata svesnim te teorije. Zaključuje da će time „Diotima biti Platonova fikcija, kao što je teorija Ideja njegova teorija. Diotima će biti Platonovo sredstvo za umetanje njegovih vlastitih anahronih rešenja problema erosa u dijalog sa pojedinačno istorijskim postavljanjem i određenjem karaktera

---

<sup>308</sup> Sedley David *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XXXI, Oxford University Press, 2006, 145.

<sup>309</sup> Ibid., 147.

(prev. Ž. Ališić).<sup>310</sup> Sedli drži da dovoljno dokaza ide u prilog da je Diotiminim govorom Platon izložio svoje učenje, a da je Sokrat prikazan u *Gozbi* istorijski Sokrat.

Šta to prema savremenim tumačenjima povezuje *Gozbu* i *Fedra* kao dijaloge?

Šori kaže da su razlike između dva dela takve da zasnivaju sva druga dela koja dodiruju u temi. „*Gozba* pominje jednu ideju, *Fedar* nekoliko: *Fedar* ignoriše besmrtnost i *αναμνησις*, *Gozba* je jedan od glavnih izvora za oba. *Fedar* ignoriše misao da je ljubav čežnja smrtnog ka besmrtnom, *Gozba* praktično potvrđuje učenje o *μανια*-e i entuzijazmu. U *Gozbi* ljubav nije bog, nego demon; u *Fedru* ljubav je *Θεος* ili (da izbegnem eksplicitnu kontradikciju) *τι Θειον*. Ove i druge razlike ne predstavljaju teškoće za racionalnu literarnu interpretaciju (prev. Ž. Ališić).<sup>311</sup> Na temelju racionalne literarne interpretacije nastaje i pitanje, kojeg u *Gozbi* nema, jer je koherentan od početka do kraja, u smislu pojedinačnih tematski do kraja izvedenih beseda, „Sa svim ovim tematskim, stilskim i strukturalnim razlikama, pitanje koje prirodno nastaje: šta je to što drži *Fedar* u jedinstvu? Da li je ovaj dijalog samo pregršt različitih ideja i tema, ili ima nešto najvažnije sadržano ili pitano koje drži sve na okupu? Kako da čitamo ovaj dijalog, i šta je glavni fokus – retorika, eros ili nešto treće zajedno? Ova pitanja su osnova tako-zvanog „problema jedinstva“ *Fedra*; da li (i kako) dijalog ima jedinstvenu koherenciju kao filozofski tekst (prev. Ž. Ališić).<sup>312</sup>

Sedli daje odgovor da ima koherenciju na temelju *ερως*-a, samo je u prvom delu *Fedra* u centru pažnje ljubavnički odnos, koje bi bile prednosti onoga koji nije zaljubljen, odnosno kada kasnije Sokrat obrazlaže koje su prednosti ljubavnika, sa erosom govornišтва kao veštine. “Ali kao što bi Sokrat rekao, beseda mora biti o nečemu, i tema beseda u *Fedru* je ista kao ona u *Gozbi*, naime

---

<sup>310</sup> Sedley David, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XXXI, Oxford University Press, 2006, 149-150.

<sup>311</sup> Shorey Paul, *The unity of Plato's thought*, University of California Libraries, 1903, 19.

<sup>312</sup> Sedley David, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XXXII, Oxford University Press, 2007, 92.



ljubav. *Fedar* i *Gozba*, opet, ne mogu nadalje biti isti u raspoloženju, jer jedan pokazuje Sokrata koji raspravlja o besmrtnosti prisnih prijatelja u njegovih poslednjih nekoliko sati na zemlji, i drugi u kojem ga vidimo nekih sedamnaest godina ranije, ne-sokratski doteranog, na proslavi večere gde se nalazi dosta visokih duhova i razgovora koji su filozofski i nefilozofski (prev. Ž. Ališić).<sup>313</sup>

Lepo osmišljen govor je ono što sledi u filozofskom razgovoru, te je zato Platonov Sokrat stavio akcent na veštinu govora kao posebnu manifestaciju ερωσ-a. Za Gordon ερωσ je kohezivna sila svih Platonovih dijaloga, Platon ερωσ eksplicira i u *Gozbi* i *Fedru*, ali budući da je eros moć koja usmerava čoveka da ispituje, a pogotovo Sokrata, onda svi Platonovi dijalozi imaju utemeljenje na erosu. „Sposobnost za erotsko je, dakle, osnovni i važan aspekt ljudskog postojanja; ova sposobnost je božanski napravljena, i ona prethodi ostalom poslu koji će napraviti manja dobra (prev. Ž. Ališić).<sup>314</sup>

Kao što je i sama duša, ističe Gordon, takva da je izvorno i prvobitno erotska i da samo dobro negovana erotska duša može najbolje da se seća i da se vrati svojem poreklu, time bi „Eros bio želja za ponovnim ujedinjenjem koji sebe iskazuje na različite načine. Mi želimo besmrtnost, želimo jedinstvo, želimo da iskusimo ono što leži iza našeg iskustva, želimo znanje koje ne možemo imati. U našem otelovljenom stanju, erotska želja može imati mnoge forme, i mi ih tražimo do obima za koji smo sposobni. Kada je naš eros dobro vođen, mi stvaramo umetnička dela, mi hrabro delujemo, mi „volimo“, i mi filozofiramo sa onim koga volimo; kada je slabo vođen, mi smo tirani, mi ambiciozno tražimo vlast, i mi uništavamo stvari i ljude. Eros je pokretač onoga što zovemo filozofijom, i filozofija je kopirajući mehanizam za ljudska stanja u kojima nalazimo sebe viseći između božanskog porekla i smrtne sudbine, uvek posredujući između ova dva.

---

<sup>313</sup> Guthrie C.K.W, *A History of Greek Philosophy – Volume IV Plato: the man and his dialogues – earlier period*, Cambridge University Press, 1975, 324.

<sup>314</sup> Gordon Jill, *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge University Press, 2012, 24.

Filozofija je ljudska aktivnost koja eksternalizuje erotsko u nama, erotsko koje čezne za svojom originalnom kosmičkom vezom i celovitošću.”<sup>315</sup>

Gordon ističe da je najvažniji pojam Platonove filozofije ερως. Slažem se sa Gordon zato što je to vidljivo i u *Gozbi* i *Fedru*, pa prema tome, činjenica je “Da je ljubav prema lepim telima uključena kao prvi stepen na putu erosa, jedino eksplicitno izražena u *Gozbi* nalazimo i u: „Primetan izuzetak je Platonova *Gozba*, gde Sokrat, sledeći Diotimu, sugerise da je ljubav prema lepim telima prvi stepen na putu ka filozofskoj ljubavi Lepote po sebi (prev. Ž. Ališić).”<sup>316</sup> Grisvold istražuje vezu samosaznanja i erosa, “ukazuje da, Sokrat želi nekako povezati samosaznanje sa erosom (prev. Ž. Ališić).”<sup>317</sup> Kako ga povezati? “Ne samo tema erosa nego nas sam Fedar kao ličnost snabdeva vezama sa *Gozbom*, dijalogom koji prethodi *Fedru*, u dramaturškoj hronologiji (fiktivan datum prvobitno postojećeg 416). U *Gozbi*, lekar Eriksimah zove Fedra “ocem logosa” (177d5). Fedar se stalno žalio Eriksimahu da je premalo poštovanja ispevano erosu. Eriksimahova ponuda, u stvari, Fedru uručuje prvi govor u *Gozbi* o erosu (prev. Ž. Ališić).”<sup>318</sup> Ovo samosaznanje i eros se mogu povezati i sa retorikom u *Fedru*, jer je tu govor o erosu eksplicitno u prvom planu “Dok je Fedar zainteresovan za eros, on je čak više zainteresovan za govor o erosu. Ova tema erosa i retorike su već srasle u ličnosti Fedra. Fedar ide tako daleko da kaže da je život bez zadovoljstava razgovora jedva vredan življenja (258e1-5, cf. 276e1-4). On voli da govori o ljubavi, i u tom krucijalnom poštovanju on liči na Sokrata (prev. Ž. Ališić).”<sup>319</sup> Međutim, sam Fedar nije posvećenik kao sofisti u stvaranju beseda. Njegova ljubav prema besedama proizilazi ne iz ljubavi za istinom, nego iz ljubavi prema obliku beseda. “On voli “lepe” ili “retoričke” besede, dok naravno on ima slabo razumevanje ovih pojmova. On prema tome, prihvata popularnu

---

<sup>315</sup> Gordon Jill, *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge University Press, 2012, 6.

<sup>316</sup> Protevi John, *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh University Press, 2005, 532.

<sup>317</sup> Grisvold L. Charles JR., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, The Pennsylvania State University Press, 1996, 5.

<sup>318</sup> Ibid., 19.

<sup>319</sup> Ibid., 21.

konceptiju retorike i vrlo je impresioniran sa moći retorike u skupštinama (259e-260a, 268a5-6, 273a). U skladu sa time, Fedar je zainteresovan za pitanje tehne-a retorike, a to je, kako da moć besede postane lepa (prev. Ž. Ališić).<sup>320</sup>

Grisvold poredi ličnost Fedra i Alkibijada, zaključuje da Fedar nije polierotičan na Alkibijadov način. Fedar jednostavno nema tu vrstu erosa kao Alkibijad. Fedar voli da izlaže tuđe besede, voli da sluša Sokrata i on “voli” filozofiju, dok Alkibijad u prisustvu Sokrata postaje “opijen” ili “očaran” kako Sokratovom ličnošću tako i Sokratovom filozofijom ali ne namereva uopšte da se bavi filozofijom, jer Alkibijadova vrsta erosa sprečava Alkibijada u tome. “Alkibijad je fascinantna zato što ga, delimično, njegov izvanredan eros sprečava da se bavi filozofijom. Poslednji odlomak u *Gozbi* dokumentuje Sokratovu nemogućnost da Alkibijada usmeri na razumevanje i kontrolisanje svog erosa. Fedar je na svoj način bliži filozofiji nego Alkibijad, i na kraju dijaloga Fedar se slaže da predstavi filozofske tvrdnje svom bivšem voljenom (Lisiji). Sokrat je, u tom smislu, uspeo sa Fedrom (prev. Ž. Ališić).<sup>321</sup> Grisvold u nastavku pravi i analizu ludila. “Ovaj odnos između Sokrata i Fedra je sačuvan u drugom delu *Fedra*, gde je Fedar još uvek određen kao dečak koji uči od dijalektičara Sokrata (257c8, 267c6). Taj Fedrov neuspeh u tome da se popne do Sokratovog nivoa znači da, u izvođenju uloge potencijalnog filozofa on – dečak Fedar – sluša palinodiju, on igra ulogu koju ne može u potpunosti ispuniti. Isto tako, videćemo da Sokrat ne može ispuniti ulogu božanskog pesnika za koju tvrdi da poseduje u palinodiji (prev. Ž. Ališić).<sup>322</sup>

Tema erotskog ludila u stvaranju mudrosti i poezije je naročito interesantna Grisvoldu jer je filozof = erotski ludak, nekakva sinteza ljubavnika i neljubavnika. Mudrost je dobra ako je srasla sa erotskim ludilom, i obrnuto. Ova teška teza ide čak iza tri relativno tradicionalna oblika ludila, na koje ovde podseća, više ili manje eksplicitno, kontrast između mudrosti i ludila. Kao što je

---

<sup>320</sup> Ibid., 22.

<sup>321</sup> Ibid., 22-23.

<sup>322</sup> Grisvold L. Charles JR., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, The Pennsylvania State University Press, 1996, 31.

poznato iz *Fedra*, tri tradicionalna oblika ludila su: 1. “proročko ludilo” za kojeg Sokrat tvrdi da ga ima jer je (“duša nekako proročka”; 242c7), 2. oblik ludila povezuje prošlost, sadašnjost i budućnost, tako da leči bolesti iz prošlosti duševnog života kroz pročišćenje u sadašnjosti i stvarajući “dobre temelje” u duši za budućnost. Ovo je ludilo koje ima medicinsku ili psihijatrijsku konotaciju, u smislu lečenja duše. 3. oblik ludila dolazi od Muza, duša je “zadahunuta” erosom, ili erotskim uticajem Muza, te postaje pesnička, a takvog prijatelja sa pesničkom dušom pre treba birati nego razborita. U kakvom su odnosu onda erotsko ludilo i poezija? “Dok svaki pesnik, epski ili lirski, može dobiti pohvalu ili optužbu, može se reći da je njegov rad moralističan svojom prirodom. Prolazna tvrdnja je deontološka aktivnost koja osuđuje ili preporučuje ponašanje koje sadrži ustanovljeno etičko pravilo. Veličajući pesnička dela – pohvale vredne i ona za osudu – bogova i ljudi, pesnik postaje odašiljač moralnih vrednosti i, kao takav, jasna meta napada (prev. Ž. Ališić).”<sup>323</sup> Sokrat u *Fedru* opravdava „zanos“ odnosno „nadahnuće“. Bolje je biti prijatelj sa nadahnutom osobom nego sa onom koja to nije.

Kako bi Demos Rafael odredio ερως iz dijaloga *Fedar*? “U *Fedru* (245d) Platon podrazumeva da ako smo ograničili seriju fizičkih kretanja, mi smo ih redukovali do beskonačnog regresa. Ovde imamo samo prenošenje kretanja; naposljetku, ništa nije objašnjeno. Fizički uzrok je samo pomoćni uzrok. Moramo imati početak, αρχη, uzrok kretanja koji je sam neuzrokovan. Ako nemamo prvobitan uzrok kretanja, ne postoji posredni pokret takođe, i čitav nebeski poredak kao i zemaljski propada (*Fedar* 245e). Mi tako postavljamo princip nerazdvojivog spontaniteta, samo-pokrećuće kretanje, i to je duša, i naposljetku Bog (prev. Ž. Ališić).”<sup>324</sup> Prema Demosu Rafaelu, “Bog koristi daimone, među kojima je Eros (prev. Ž. Ališić).”<sup>325</sup> On je kreativni faktor koji povezuje besmrtnu dušu i Boga. Među nabrojane kreativne faktore, može se dodati Eros. Svet ne

---

<sup>323</sup> Demos Marian, *Lyric Quotation in Plato*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1999, 3.

<sup>324</sup> Demos Raphael, „The Fundamental Conceptions of Plato’s Metaphysics“, *The Journal of Philosophy*, Vol.32, No.21. (Oct.10, 1935), 561-562.

<sup>325</sup> Ibid., 570.

postoji osim kroz njegovu relaciju sa transcendentnim stvarima. Iskustveni svet nije samo-dovoljan, ne objašnjava sebe; iskustvo mora proizaći iz metafizičke spekulacije. Svet je član zajednice; osim ako nije kao uputa napravljena kreativnim faktorima filozofa, svet pre filozofa predstavlja međuprostor, zagonetku.

Eros je povezujuća karika između kreativnih faktora i tvorevine – on je princip sredine, veza između apsolutnog i relativnog. Eros je samo druga reč za uzročnu energiju izloženu u ukupnom modelu. „Odnos se vidi na dve strane; u *Gozbi* je Eros opisan kao aspiracija smrtnog ka besmrtnom, aktuelnog prema idealnom. I, obrnuto, u *Timeju* i *Zakonima*, nalazimo opisanu ljubav Boga prema svetu. Filozof mora napustiti pećinu i potražiti Sunce Dobra; filozof se mora vratiti u pećinu i probiti njen mrak Sunčevom svetlošću. Osim toga, postoji i iracionalni Eros (*Fedar*, 238b); to je fascinacija izvršena nad smrtnim bićem Beskonačnim. Sa jedne strane, imamo privlačnost Dobra, uspon čovečnosti do stanja pravednosti pod vladavinom filozofa-kralja; penjanje duše do ekstatične vizije Lepote. Sa druge strane, imamo nazadak i smrt, donešene provalom života u biće, te divlje nepravilne sile; koja je pod vlašću nadmoćnog upadanja strasti. Otuda imamo krug uspona i pada. Ideja Erosa samo delimično izražava posredništvo. U koordinaciji sa Erosom, imamo Svetlost, koja je izliv Sunca Dobrote, i drugih duhova, koji zajedno konstituišu klasu daimona, čija je funkcija da budu veza između područja božanskog sa područjem smrtnog. Eros je jedan primer opšteg faktora međuprostornog, karika između suprotnosti (prev. Ž. Ališić).”<sup>326</sup>

U svim teološkim recepcijama, kao što je već ranije bilo reči, raspravlja se o razlici ulaznog erosa i silaznog erosa. Obično se sa Agape naziva silazni eros. Razlog tome je što je hrišćanstvu Platonov silazni eros kao vid Božjeg uticaja na smrtni svet stvorio temelj za Agape; čovek je u “padu” i u beskonačnom

---

<sup>326</sup> Demos Raphael, „The Fundamental Conceptions of Plato`s Metaphysics“, *The Journal of Philosophy*, Vol.32, No.21. (Oct.10, 1935), 571-572.

raskoraku u odnosu na Boga, tako da silazni eros opisuje čovekovu smrtnost i nesigurnost zbog te smrtnosti koja je opet Božja kazna.

Naravno, nadalje će Agape dobiti svoje unutrašnje diferenciranje kojim će se smrtna bića opet vlastitim erosom “uspinjati” prema Bogu, pa će uzlazni eros biti onaj koji je i put spasenja smrtnog bića ili pokušaj prevazilaženja beskonačne razlike između čoveka i Boga.

U savremenoj filozofiji ponovo se konstantno i neprekidno autori vrlo različitog filozofskog pristupa “vraćaju” Platonovom pojmu ερως-a jer im se on stalno “vraća“ u sadržaju, te su i oni u tekstovima izrazili ove povratke, ovom najbitnijem od svih Platonovih pojmova. Najbitniji je upravo zato što je veza, Demos bi rekao daimon između besmrtnog i smrtnog, idealnog i materijalnog, filozofije i znanja kao i u svim duhovnim naukama nezaobilazan pojam koji jedini uspostavlja vezu ili kariku između naizgled nepomirljivih suprotnosti.

### 3.3. VEZA ANTIČKIH I SAVREMENIH INTERPRETACIJA POJMA EROSA

Započecu sa Tejlorovim poređenjem dva dela *Gozba*, Platonove i Ksenofontove, koje naglašava već antičko pogrešno razumevanje Platonove *Gozbe* od strane Ksenofonta. “*Gozba* je možda najbriljantnije od svih Platonovih postignuća kao dramskog umetnika; možda je iz tog razloga, bila najgore razumljena nego bilo koje drugo Platonovo delo. Čak je i u Ksenofontovo vreme bila očigledno pogrešno razumljena, što se može primetiti prema tonu njegove inferiorne imitacije pod istim imenom. Ksenofont je u pisanju bio vođen oblikom dijaloga koji je podrazumevao da to znači raspravu o seksualnoj strasti i stvaranje ponora protiv nje u njegovoj *Gozbi*, koja doživljava svoj klimaks pohvale u zadovoljstvima bračnog života. Naša vlastita i poslednja generacija je, sa otrovom romantizma u žilama, otišla dalje i otkrila da dijalog anticipira “proročanstva”

Vilijama Blejka nalazeći ključ kosmosa u činjenici seksa (prev. Ž. Ališić).<sup>327</sup>

Tejlor time što poredi dva dijaloga, dobija u rezultatu, sa jedne strane uvid u Ksenofontovo “pogrešno razumevanje” ερωσ-a, sa druge strane još jasnije ocrtano Platonovo određenje ερωσ-a u *Gozbi*, u kojem vidimo da je filozofova duša u centru pažnje Platonove *Gozbe*, jer je ona ta koja ερωσ-om dolazi do saznanja, ili da je njeno postepeno uzdizanje smisao erotskog, dok za razliku od Platonovog učenja, kod Ksenofonta nalazimo u rezultatu prikaz veličanja bračnog života koji naravno, nema mnogo veze sa filozofijom.

Za daljnu pogrešnu recepciju ovog pojma Tejlor direktno optužuje romantičare. “Slično, više iz *Gozbe*, nego iz bilo kojeg izvora ta bolesna-duša “romantičara” je nacrtala njihovo slavljenje vrlo ne-platonske stvari koju su nazvali “platonska ljubav”, kao temu o kojoj nema niti jedne jedine reči u ovom ili bilo kojem drugom Platonovom delu. Zato moramo odlučno izostaviti neobičnosti kao što su ove, van naših glava, kao prvo, ako mislimo da shvatimo šta je stvarna tema ovog dijaloga. Moramo se setiti da je Eros, u čiju čast su besede dijaloga izložene, bio kosmogonijska figura čije značenje je beznadežno zatamnjeno sa principom “seksa”. Moramo se takođe setiti da je scena svečana, i da je ton većine govora dosledno više od pola dramski, i zato je, dobro raspoloženje društva mišljeno kao odvojeno u kontrastu sa visokom ozbiljnošću Sokratovog diskursa. Tu se nalazi Platonovo najdublje značenje, i kad dođemo do te besede, naći ćemo da je “ljubav” o kojoj govori pohvale, takva da je ostavila seksualnost daleko iza sebe, jedna *amor mysticus* koju nalazimo najbliže u modernom duplikatu kod pisaca koji su slikovito izlagali u hrišćanskim himnama da bi unapredili ljubav duše prema Kreatoru (prev. Ž. Ališić).<sup>328</sup>

Upravo zato što su romantičari kao “bolesne duše” kako ih naziva Tejlor, interpretirali Platonov pojam ερωσ-a, u savremenoj recepciji dolazi do znatnijeg zatamnjenja i krivotvorenja Platonovog učenja. U *Gozbi* kao što je prikazano nigde nema stvaranja tako velikog ponora između “seksualne ljubavi” i “ljubavi”,

---

<sup>327</sup> Taylor E.A., *Plato The Man And His Work*, Methuen & Co. Ltd, London, 1926, 209.

<sup>328</sup> Ibid., 209.

naprotiv, prvi stepen erotiĉnog puta duše, podrazumeva i seksualnu strast jer je sasvim prirodno da se na tom stepenu ljubavi prema lepom telu i ona doživljava. U nastavku Tejlor poredi *Gozbu* i *Fedra* da bi istakao razliku Platonovog pojma ερωϑ-a u dva dijaloga. “Fedar shvata Eros kao seksualnu strast i posebno kao strast ove vrste između dve osobe istog pola. Atinjani su na ove veze gledali kao na sramotu, na dva naĉina, zakonom i kao što nas sledeći govornik u dijalogu podseća, javnim mnjenjem, ali knjiŹevnost nam pokazuje da su oni u stvari, kultivirali posebno u “višoj klasi” kao deo opšte mode zbog imitiranja Sparte. VaŹno je zapamtiti da su sva takva odstupanja od normale bila snaŹno osuđivana u *viri Socratici* (prev. Ź. Ališić).”<sup>329</sup> Sokratovim primerom u odnosu na Alkibijada, koji je opisan u *Gozbi*, jasno Platon govori kako gleda na homoseksualnu ljubav. Još više se to potencira ako znamo da je Sokrat bio zaljubljen u Alkibijada, kao i Alkibijad u Sokrata. To znaĉi da se Sokratova zaljubljenost manifestuje pokušajem da Alkibijada privoli filozofiji, međutim Alkibijadov eros je tiranski koji nema baš afiniteta za filozofiju, što se kasnije i istorijski pokazalo prelaskom Alkibijada na stranu Sparte. Ono što tematski povezuje *Gozbu* i *Fedar*, kada je u pitanju Platonovo shvatanje homoseksualnosti, onda vidimo da je ona u istoj ravni kao i sama seksualnost, da ostaje na niŹem stepenu uzdizanja duše, kao što ostaje i telesnost uopšte.

Za vezu antiĉkih i savremenih interpretacija Platonovog pojma ερωϑ-a najbitniji je Kornfordov tekst “Pojam Erosa u Platonovoj *Gozbi*” u *The Unwritten Philosophy and Other Essays by W.K.C.Guthrie*, Cambridge University Press, 1950, u kojem Kornford primećuje da Platon namerno erotiĉni put duše u *Gozbi* ne prikazuje kao ĉisto intelektualan jer on ukljuĉuje obrazovanje Źelje. Ovaj aspekt je razvijen u *Gozbi*, u teoriji Erosa, koji je ime za poticaj Źelje u svim njenim oblicima. Prema Kornfordu postoje tri poticaja koja oblikuju tri tipa Źivota, oni nisu samo na kraju razlikovani i nesvodljivi faktori, koji borave u tri odvojena dela sloŹene duše, ili neki u duši, neki u telu. Oni su manifestacije jedne sile ili fonda energije, nazvane Eros, upravljane kroz razliĉite kanale ka razliĉitim

---

<sup>329</sup> Taylor E. A., *Plato The Man And His Work*, Methuen & Co. Ltd, London, 1926, 218.



krajevima. Ova koncepcija čini mogućom sublimaciju želje, ta energija može biti preusmerena od jednog kanala do drugog. Tok može biti promenjen naviše ili naniže. Proces naniže je analiziran u osmoj i devetoj knjizi *Države*. On vodi u pakao čulnosti u tiranskom čoveku. Proces naviše je pokazan u *Gozbi*. Agaton, pesnik, kao Sokratov prethodnik, smatra Kornford, daje osećajno i eufemistično slavljenje Erosa kao personifikovanog umetničkom maštom. Agaton izjavljuje da će opisati “prirodu samog Erosa” najblagoslovenijeg od bogova, najlepšeg i najmlađeg, nežnog i mekog u obliku.

Kako je Agaton prema Kornfordu odredio Ερως? On ima svaku vrlinu: on je pravedan, kao što nikada ne čini niti trpi nepravdu; umeren, kao gospodar svih zadovoljstava, jer nema zadovoljstva snažnijeg od Ljubavi; hrabar, da Ares ne može da mu se odupre; i mudar, pretvarajući svakoga koga dotakne u pesnika. Sokrat tada započinje konverzacionalnu kritiku Agatona. Majstorskim potezom delikatne ljubaznosti on izbegava da njegov domaćin ispadne budalast. On se pretvara da je razgovarao o Erosu u sličnim pojmovima sa Diotimom, mudrom proročicom iz Mantineje, i predstavlja kriticizam koji je kao izvršen od same Diotime. Kornford smatra da je ovo dovoljan razlog za uvođenje Diotime. Sokrat, povrh toga, može unapred čitavo učenje postaviti kao da nije njegovo, nego njeno, i tako izbeći izjavu da zna više o Erosu od njegovih prijatelja-gostiju. Agatonov opis Erosa kao dražesnog sa svakom lepotom i vrlinom nije uopšte opis Erosa, nego objekta Erosa. Lepota i dobrota su atributi, ne želje, nego stvar koja se želi. Ovaj kriticizam ukazuje na znatiželjni fenomen personifikacije. Predstave Afrodite i Erosa su visoko razvijena umetnost, kao idealno lepe žene i mladića, to su predstave poželjnoga, ne Želje – inspirišuće ljubavi, ne Ljubavi.

Kornford nastavlja da će ubuduće biti pretpostavljeno da je objekt Erosa, u svim svojim oblicima od najnižeg do najvišeg, nešto što se može nazvati ili lepim ili dobrim, svejedno. Lepota i dobrota mogu biti manifestne u različitim oblicima, u rasponu kroz celokupnu skalu bića. Ovo je različitost oblika koja izdvaja nekoliko vrsta želje; ali sama strast je fundamentalno ista. Diotima je dala isti argument Sokratu: ta želja mora oskudevati u onome što želi; ali ona je dodala da,

ako Erosu nedostaju lepota i dobrota, ne sledi da je on ružan i zao. On može biti takav da nije ni dobar ni zao. U mitološkim terminima, eros nije bog, nije ni smrtnik, već *daimon* posrednik između ta dva – jedan od tih duhova kroz kojeg se međusobne veze između božanskog i smrtnog sveta održavaju. Objekt Erosa se može naći u oba sveta, vidljivom i nevidljivom; ovde postoji vidljiva lepota, slična nevidljivoj lepoti tamo, ali smisao ovoga je da je želja, po sebi, neutralna, ni dobra ni zla; ona dobija vrednost kroz svoj objekt.

Ovaj objekt je prvo opisan u opštim pojmovima: Eros je želja za bivanjem sa lepim i dobrim, to je da kažemo, sreća. Želja je univerzalna: Svi imaju strast uvek za iste stvari. Ime Eros je pogrešno ograničeno u običnom govoru na ono što je samo jedan oblik univerzalne želje. Kao što reč “stvarati” (ποιησις) u stvari znači stvaranje bilo koje vrste, ali je pogrešno usmerena na jednu vrstu – metričku kompoziciju, poeziju – tako je ime Eros pogrešno usmereno na jednu vrstu strasti, ističe Kornford, ali u stvari znači „bilo koju i svaku vrstu želje za dobrim stvarima i za srećom“. Diotima zatim aludira na tri tipa života. Oni koji se okrenu da traže u mnogo drugih pravaca, neki da postanu bogati, neki u atletskim težnjama, drugi u potrazi za mudrošću, ne zovu se “ljubavnici” niti za njih kažemo da su “u ljubavi”; to ime je dato onima čija energija prolazi u jednom posebnom obliku.

Od ove koncepcije običnog fonda pokretačke sile Platon drugde izvodi zaključak, utemeljen na iskustvu. Količina energije ako je usmerena samo u jedan kanal, mora biti povučena iz drugih, kao da je samo ograničen kvantitet bio dostupan. U *Državi* (588 B) duša je prikazana kao složeno biće, pola čovek, pola lav, pola mnogoglavo čudovište. Onaj koji hvali nepravdu kaže da je korisno hraniti i jačati raznoliko čudovište i izgladniti i oslabiti čoveka, te ga tako ostaviti na milost druga dva. Opet (485), gde je jezik Erosa korišten da definiše filozofsku prirodu zbog njene suštinske strasti za istinom, koristi se metafora sa kanalima. Kornford ističe da ako su ljudske želje usmerene snažno u jednom smeru, znamo da one teku sa odgovarajućom maloumnošću u svakom drugom, kao potok čije se vode preusmeravaju u drugačiji kanal.

Prema tome, kada tok želje ustanovi nadalje znanje u svim svojim oblicima, ljudska želja će biti okrenuta zadovoljstvima koje duša ima u sebi i napustiće zadovoljstva tela, ako njegova ljubav prema mudrosti nije simulirana. Sokrat tada započinje objašnjavanje kako se čitav karakter oblikuje pomoću ove vladajuće strasti. Sada možemo videti puno jasnije kako vrlina uobičajene vrste, postaje sklad želja u složenom karakteru, koji je nastao podešavanjem prirodnih poticaja.

Glavno po Kornfordu je za Platonovo učenje o ερως-u da *Tokom života energija mora teći niz sve kanale sa priznavanjem merila.*

Neki deo mora ići da sačuva smrtni život. Zadovoljstvo vezano za telesne funkcije privlači neophodnu silu, i ono je bezazleno, ako je kontrolisano i ako ne greši do kraja života. Drugi deo mora ići u interese i dužnosti građanskog života. Tako je ljubav prema moći zadovoljena i nagrađena sa častima od društva. Ljubav prema istini i dobru će biti zadovoljena u vežbanju razboritosti ili praktične mudrosti. Harmonija tri elementa će biti postignuta pravilnom podelom raspoložive energije. Ali ovo nije kraj teme, ili Diotiminog diskursa. Ona sada definiše uobičajen objekt svih želja kao posedovati dobro, sa značajnim dodatkom “zauvek”.

Kako ovo može postići smrtno biće? Pomoću sredstava karakterističnih za ljubavni zahvat, stvaranjem. U svim ljudskim bićima postoji nagon da rode decu, bilo telesno, bilo umom. Na kraju nije neposrednost uživanja lepote pojedinca, nego ovekovečenje života pomoću kreativnog delovanja, kojem Lepota pomaže, kao boginja-rođenja, kao oslobađanje od porođajnih bolova. Kornford ističe da je stvaranje božanski atribut u smrtnoj duši.

Eros je, kao njeno poslednje odmorište, želja za besmrtnošću. Čak i u njegovim nižim oblicima Eros odaje božanski kvalitet, pri čemu on dostiže nešto iza njegovog neposrednog i vidljivog objekta – iza bilo kakve lične sreće koja može biti postignuta i uživana za vreme pojedinačnog života. Na najnižem stepenu, u životinjskom obliku seksualne-strasti, njegov cilj je besmrtnost vrsta.

One su sve uzrujane u strasti, prvo za ujedinjavanjem jedna sa drugom i potom za podizanjem mladog bića: i za njihovu sigurnost najslabije će se boriti kao najsnažnije i položiti svoje živote, ili će biti gladne kako bi nahranile svoje mlade; ne postoji ništa što neće uraditi za potomstvo. Razlog tome je taj što smrtna priroda traži, bez obzira na granicu svoje moći, da postoji zauvek i da bude besmrtna.

Ovo može postići, ne samo vlastitom osobom, nego ostavljajući iza novu stvar na mestu stare, ističe Kornford. Sav smrtni život je večno produženje i promena, nije nepromenjiv kao božanstvo. Ovo je jedina besmrtna mogućnost za smrtnu vrstu. U vezi sa bračnim dužnostima u svom poslednjem delu, *Zakoni*, Platon piše: “Muškarčeva dužnost je da se oženi, podsećajući se da je to smisao u kojem ljudska rasa prirodno učestvuje u besmrtnosti – stvar zbog koje je želja usađena u čoveka u svim njenim oblicima; kao što je i želja da bude slavan i da ne legne bezimen u grob, želja za besmrtnošću. Čovečanstvo je stvoreno sa dva pola za sva vremena i sledi taj pravac u zajedništvu kojeg će istrpeti do kraja; i to je besmrtnost na ovaj način – ostavljajući decu dece, tako da vrsta ostaje jedna i ista i uzima učešća u besmrtnosti preko pokolenja.

Sledeći odlomak pominje želju za besmrtnošću preko slave. Diotima dodaje o tome ovo; “Ako razmotriš ljudsku ambiciju, začudićeš se njenom iracionalnošću, sem ako ne reflektuješ o onome što kažem, i opaziš kako čudne poteze vuku ljudi zbog strasti da imaju slavno ime, i osvoje besmrtnu slavu za sva vremena.” Ovaj oblik Erosa je karakterističan za strastveni ili razumni deo duše. Obično mislimo o ambicioznima ove vrste kao usmerenima zemaljskom uspehu i naprednim pojedincima. Ali ovde želja isto dostiže besmrtnost koju pojedinac nikada ne može uživati, i za to će on žrtvovati sve što može uživati i vlastiti život.

Postoji, povrh toga, treći put prema kojem pojedinac može ovekovečiti nešto od sebe, naime stvoriti decu, ne svojim telom, nego svojim umom. Od ove vrste su pesnici i kreativni umetnici, čiji radovi preživljavaju i nose njihove misli do potomstva. Još više vaspitač stvara pravednu i najdugotrajniju vrstu,

zasadićanjem njegovih misli u žive umove, gde će one živeti ponovo, stvarajući opet nove generacije duhovne dece. I sa vaspitaćem je rangiran zakonodavac – Likurg ili Solon – koji ostavlja zakone i ustanove kao stalna sredstva obrazovanja njegovih prijatelja-građana u vrlini. Na ovoj tački se Diotima zaustavila i rekla: “U ovakve tajne ljubavi, možda bi i ti, Sokrate, mogao biti posvećen; ali za one poslednje i najviše stepene u misterijama ljubavi, kojima su samo priprema i ovi niži stepeni, ako ko za tim pravim putem ide, ne znam da li bi bio sposoban. Ipak, ja ću ti o njima govoriti, produži ona, i neću u dobroj volji popustiti; a ti pokušaj da me pratiš, ako budeš mogao.”<sup>330</sup> Kronford se slaže sa onim naučnicima koji vide u ovoj rečenici Platonovu nameru da označi granicu koju je dosegla filozofija njegovog učitelja. Sokrat je bio vitez onih prosvetitelja koji su stvorili duhovnu decu u drugim umovima i pomogli im da porode vlastite misli. Da li on može ići dalje?

Besmrtnost je, u sva tri oblika, do sada opisana kao besmrtnost smrtnog bića, koje može ovekovečiti svoju vrstu, svoju slavu, svoje misli, u drugima. Sam pojedinac ne preživljava; on umire, i ostavlja nešto iza sebe. To je besmrtnost u vremenu, ne u večnom svetu. Sve što je sadržano u manjim misterijama je istinito, čak ako ne bi bilo drugog sveta, nepodnošenja postojanja za bilo koji element u pojedinačnoj duši. Zato je otkriće drugog sveta ili večnog područja Ideja rezervisano za veće misterije koje slede. Kornford ističe da je Sokratova filozofija bila filozofija života u ovom svetu, a Platonova centrirana u drugi svet, ovo je tačka gde se oni rastaju. Linija koja deli manje od većih misterija odgovara razlici između dva stepena obrazovanja opisana u *Državi*: manje obrazovanje je gimnastika i muzika prethodnih knjiga i više obrazovanje filozofa u Knjizi VII. U *Državi* prelaz je mračan zbog dugotrajne interventne diskusije o drugim stvarima; *Gozba* obezbeđuje sponu.

Na kraju niže muzičko obrazovanje proizvodi u duši razumnost, sklad, ritam, jednostavnost karaktera. Ovo su sličnosti, postojeće u pojedinačnim dušama, sa večnim Idejama Umerenosti, Hrabrosti, i drugim vrlinama. Takva

---

<sup>330</sup> Platon *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, 77-78.

slika je, za onoga ko je može raspoznati, najplemenitiji objekt kontemplacije, i takođe najdivniji: on nadahnjuje Eros u muzikalnom čoveku, ljubav pojedinačne osobe u kojoj ove slike dobra prebivaju. Tada muzika završava, gde treba da završi, u strasti za lepotom, ne u strasti za čulnim zadovoljstvom.

Od ove tačke više misterije *Gozbe* započinju. One opisuju promenu Erosa iz ljubavi prema jednoj lepoj i plemenitoj osobi do ljubavi prema Lepom po sebi. One odgovaraju višem intelektualnom obrazovanju u *Državi*, gde je duševno oko preobraćeno od idola Pećine prema višem svetu Sunčeve svetlosti i konačno do vizije Dobra. Kornford ερως-om naziva strast za besmrtnošću, ne u vremenu, nego u području večnog. Postoje četiri stepena u ovom napredovanju. Prvi je korak odvajanje Erosa od pojedinačne osobe i od fizičke lepote. Pojedinačni objekt je izgubljen iz vida u realizaciji toga da je sva fizička lepota jedna i ista, u bilo kojem pojedinačnom u kojem se može pojaviti. Sledeće, moramo naučiti da procenimo umom moralnu lepotu iznad lepote tela, i da razmotrimo jedinstvo i srodnost svega što je časno i plemenito – postojano značenje το καλον – u zakonima i njihovom sprovođenju. Treći stepen otkriva intelektualnu lepotu u matematičkim naukama. Eros sada postaje filozofski impuls koji dokučuje apstraktnu istinu i otkriva ovu vrstu lepote koju geometar nalazi u teoremu i astronom u harmoničnom redu nebeskih tela. Sada smo izgubili iz vida pojedinačne objekte i vremenske slike lepote, i ušli smo u inteligibilan svet. Finalni objekt – iza fizičke, moralne i intelektualne lepote – je Lepo po sebi. Ovo je intuitivno otkriveno „iznenada“.

Jezik ovde podseća na kulminirajuće otkrovenje eleusinskih misterija ili otkrivanje svetih simbola i figura božanstava u iznenadnom plamenu svetlosti. Ovaj objekt je večan, oslobođen promene i relativnosti, ne prikazuje se više u nečemu drugom, ni u jednoj živoj stvari, ili na zemlji ili nebu, već je uvek „po sebi“, sasvim van uticaja nastajanja ili nestajanja bilo čega što bi moglo učestvovati u njegovom karakteru. Delo upoznavanja sa objektom je vizija spektakla, pri čemu duša ima kontakt sa krajnjim objektom Erosa i ulazi u njegovo posedovanje. Tako čovek postaje besmrtan u božanskom smislu.

Jedinstvo duše sa Lepotom je nazvano brakom, od kojeg su potomci, ne fantomi kao one slike dobra koje prvo nadahnjuju ljubav prema lepoj osobi, već istinita vrlina, vrlina koja se zove mudrost.

Platon je verovao, smatra Kornford, da je cilj filozofije da čovek treba postati bog, koji zna razliku između dobra i zla sa takvom jasnoćom i sigurnošću da ne može da omaši da definiše volju nepogrešivo. Finalni akt znanja je opisan kao neposredna intuicija u kojoj nema više nikakvog procesa mišljenja. Najviši stepen je kada duševno oko direktno kontemplira stvarnost. Mi možemo, i možda moramo pretpostaviti da je ovaj opis utemeljen na nekom iskustvu kojeg je Platon imao u privilegovanim trenucima. Nema potvrde u tradiciji da se pretpostavi da je on ikada pao u trans ili ekstazu. Neoplatonisti bi se željno uhvatili takve tradicije, imali bi je u školi. On koristi jezik eleusinskih misterija zato što je odgovarajući iznenadnoj viziji kojoj je vodio dug proces instrukcija i inicijacije. Možda se Platonovo iskustvo može nazvati metafizičkim, više nego religijskim, prepoznavanje poslednje istine.

Sa druge strane, ono nije samo intelektualno, nego menja svaki element u duši poslednjom promenom Erosa: i na toj tački razlika između metafizičkog i religioznog postaje besmislena. „Vratimo se teoriji Erosa: energija koja nosi dušu u ovom najvišem letu je ista kao ona koja se pojavljuje na nižim nivoima u instinktima koji ovekovečuju vrstu i u svakom obliku ovozemaljskog života. To je energija života po sebi, pokrećuća sila duše; i duša je definisana kod Platona precizno kao jedna stvar koja ima moć samo-kretanja. Platonova doktrina Erosa se upoređuje, čak identifikuje, sa modernim teorijama sublimacije (prev. Ž. Ališić).”<sup>331</sup> Pojam sublimacije je prisutan i u političkom kontekstu tumačenja Platonovog pojma erosa. Naime, Ludvig ga tumači na sledeći način „U klasičnom grčkom jeziku, pojam *eros* ima domet značenja pokriven engleskim rečima ljubav i požuda. Ovo nedvosmisleno nije tako prošireno kao moderna ideja ljubavi kao „brige“ ili altruizma. *Eros*, čak i najneviniji, nikada ne gubi smisao „žudnje“ i

---

<sup>331</sup> Cornford M. F., „The Doctrine of Eros in Plato’s Symposium“, in *The Unwritten Philosophy and Other Essays* by W.K.C.Guthrie, Cambridge University Press, 1950, 78 .

obično znači želju za posedovanjem nekoga. Grci nisu požurili da osude takvu ljubav kao sebičnu. Umesto toga, oni su bili oduševljeno svesni da ljudi često glume uslužna dela u nadi da će zadobiti naklonost voljenih. Argumenti za političko jedinstvo utemeljeno na erosu leže tačno u ovoj psihologiji (prev. Ž. Ališić).<sup>332</sup> U političkom smislu ερωσ ima veoma važnu ulogu. Ako se Platonova teorija erosa primeni na polis, onda je jasno da najbolje saobraćanje građana u državi mora biti utemeljeno na erotskom putu duše, “U neagresivnim kontekstima takođe, grčko mišljenje insistira na tome da je eros sposoban da uzdiže u celini. Apstraktni objekti kao što su domovina ili zamišljena zajednica se tretiraju u nekim grčkim tekstovima kao ne manje poželjni i “erotični” nego opipljivo i konkretno ljudsko telo. Kasniji izveštaji neizbežno izazivaju poređenja sa modernim teorijama sublimacije. Npr. u Sokratovom govoru u Platonovoj *Gozbi*”, telesna lepota se koristi da stimuliše razgovore između ljubavnika i ljubljenog, iz kojih oni stvaraju velike planove i ambicije kao što je osnivanje tipova režima koje su izborili zakonodavci Likurg i Solon besmrtnosti i slave (prev. Ž. Ališić).”<sup>333</sup> Budući da se i Ludvig i Kornford slažu da kasnije recepcije učenja o erosu tumače više stepene uzdizanja duše kao sublimaciju ili preusmeravanje energije, kao i izoštravaju faktor želje ili težnje ka novom, višem, u smislu da se ερωσ u nauci i politici pretvara u ambiciju za znanjem ili političkim delovanjem. Na pojedinačnom planu ερωσ deluje tako da „Eros dolazi u slučajevima u kojima želja, bilo ona seksualna ili ne, postaje opsesivna i subjekt želje postaje voljan da posveti skoro sve u životu, vreme ili izvore da postigne cilj. Eros se stara da angažuje čitavo ja ili da baci svaku drugu brigu u senku. Ova ograničenja koncepta imaju implikacije za paradigmatičan slučaj erosa, za Grke isto tako kao i za nas: intenzivna želja da se bude sa ili da se zagrlji drugo ljudsko biće (prev. Ž. Ališić).”<sup>334</sup>

Ako se ovaj fenomen proširi na političko delovanje onda erotsko u čoveku deluje na nivou zajednice tako da „Političke analogije u antičkoj teoriji, kao što je

---

<sup>332</sup> Ludwig W. Paul, *Eros and Polis, Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press, 2002, 7.

<sup>333</sup> Ibid., 10-11.

<sup>334</sup> Ibid., 13.



zajednička želja za oslobođenjem ili pokret iz republike u kraljevstvo, svesno ili (obično) nesvesno prihvataju smrt zajednice kao njihovo važeće stanje života. Eros pobuđuje subjekt da transcendirira granice svog trenutnog stanja, da pogleda iznad sebe, i stoga posebno da rizikuje gubitak sebe (prev. Ž. Ališić)<sup>335</sup> Ludvig izoštava delovanje erosa na političkom planu.

“Gubitak sebe” ili gubitak pojedinačnosti posredstvom erosa dovodi do jače kohezije unutar političke stranke, političkog pokreta ili političkog delovanja kao transcendiranje subjekta zarad višeg cilja ili svrhe. Ovaj pozitivni aspekt erotskog u čoveku je temeljem politike te vidimo da ima izrazito praktičan smisao. „Grčki teoretičari su izveštavali da je eros bio visoko političan u njihovo vreme. Ovaj zapis je vredan ozbiljne analize jer može biti najbolji način saznanja kada i na koji način eros može biti političan u našem vlastitom uređenju (prev. Ž. Ališić).<sup>336</sup> U budućnosti bi na temelju ovog politički aktivnog erosa bilo moguće konstituisati neku novu vrstu zajednice. „Da je Platon imao, ono što mi možemo zvati „istorijsku svest“ je evidentno na opštem nivou, u njegovim refleksijama istorijskih obrazaca ljudskog postojanja, i u užoj sferi njegovog bavljenja sa prethodnim misliocima kao delu njegove vlastite filozofske aktivnosti. Granični istorijski obrasci, koje imam na umu, uključuju Platonov pogled na ljudsku civilizaciju kao nešto što se razvija u krugovima, od jednostavnih, pastoralnih početaka, do sve više složenijih i naprednih političkih i tehnologijskih sistema – pre nego što budu vraćeni na početak zbog periodične katastrofe (prev. Ž. Ališić).<sup>337</sup> Sa jedne strane erotsko je i u temeljima filozofije politike, a sa druge strane je, za pojedinca, grčko obrazovanje ponudilo rešenje za uobličavanje erosa i njegovu kasniju sublimaciju, što znači da je ερως prisutan i u temeljima pedagogije.

„Priroda je velika učiteljica. Iskustvo je proces učenja; i mi ćemo svi, sve dok naše iskustvo traje, biti procenjeni kao učenici. Obrazovanje u generičkom

---

<sup>335</sup> Ibid., 14.

<sup>336</sup> Ibid., 15.

<sup>337</sup> Boys-Stones G. R. & Haubold J. H., *Plato & Hesiod*, Oxford University Press, New York, 2010, 16-17.

smislu je prema tome jednako „iskustvu“ shvaćeno kao interakcija sa prirodom (prev. Ž. Ališić).<sup>338</sup> Grčko obrazovanje podrazumeva učestovanje u polisima, znači ne podrazumeva iskustvo kao interakciju sa prirodom, nego iskustvo kao interakciju u politici. Ono je po svojoj prirodi difuzno, ne odnosi se na školsko obrazovanje nego na zajednicu kao celinu u smislu da pojedinac preko svih ustanova polisa, ili potvrđuje svoju građansku slobodu ili je gubi. U polisima su pravi učitelji stariji slobodni građani, to nikako nisu školski učitelji. Grčko obrazovanje se odnosi na usmeravanje ljudske prirode priznatom ponašanju, ali u smislu antički priznatom ponašanju, što znači ponašanju proisteklom iz znanja vrlina.

Takvi prvi učitelji u Atini su bili sofisti. Njihova prosvetiteljska uloga je upravo ono što uvek treba naglasiti jer su mogli uticati na razvoj ličnosti u pravcu vrlina. „Filozofska priroda, da tako kažemo, ima, u dodatku hrabrosti, umerenosti, pravednosti, plemenitosti i naklonosti, specijalan kvalitet ljubavi prema istini, zvučnu memoriju i brzinu u učenju: Filozof uvek teži iznad bivanja. On se neće odmoriti u mnoštvu kopija koje su samo pojave, nego će otići dalje. Oštra granica neće zatupiti, niti će se sila njegove želje smanjiti dok ne postigne znanje istinite prirode svake suštine saosećajnom i srodnom snagom duše. Tom snagom bliskosti i mešanjem i pripajanjem sa svakim bićem, porodiće um i istinu, on će steći znanje i živeće i rasti istinito. I neće odustati od porađanja znanja sve dok ga ne porodi (prev. Ž. Ališić).<sup>339</sup> Ovaj način sticanja obrazovanja se uveliko razlikuje od školskog obrazovanja, “Obojca, Platon i Aristotel smatraju da je moralna osoba ona čije su emocije i apetiti uvežbano naučeni do tačke gde su pokorene kontroli razuma. Aristotel razlikuje stanje potpuno-praktikovane vrline i stanje koje on zove “uzdržavanje” ili “samo-kontrola” (εγκρατεια). Samokontrolirajuća osoba se ponaša na ispravan način i ima ispravnu motivaciju, ali njene emocije i apetiti nisu “kooperativne” i često mora da se bori da učini vrlinu delatnom. Moralna osoba je, sa druge strane, nešto kao Kantova “sveta volja”: njen praktični razum nije u snažnoj suprotnosti sa sklonošću. U *Državi* nalazimo sličan pogled

---

<sup>338</sup> Lodge C.R., *Plato's Theory of Education*, Routledge, New York, 2014, 10.

<sup>339</sup> Lodge C.R., *Plato's Theory of Education*, Routledge, New York, 2014, 91.

na moralan karakter (prev. Ž. Ališić).<sup>340</sup> te bi primena grčkog modela bila ona koja bi omogućila uzdizanje duše do njenog najvišeg ili najboljeg stepena, jer su Platonu vrlo bitni i u Hipiji Većem, “Štaviše zakoni, ustanove, običaji su objekt refleksije, razmišljanja, oni su među ostalim proizvodima racionalnosti čoveka; ali ovde Platon raspravlja o aspektu vidljivog i slušnog, jednom rečju “estetski” Lepog i njih će izvoditi, dok u *Gozbi*, sada kada je otvoren put, iste pronalazi pravednim frazama (prev. Ž. Ališić).<sup>341</sup> Time što je Platon reflektovao i zakone i ustanove i običaje kao celinu moguće je onda obrazovanjem duše uspostaviti harmoniju, “Odgajatelj odgojem uvijek nešto hoće i samim tim njegovo je djelovanje vrijednosno određujuće za odgajanika. To zapravo znači da odgoj ne mora uvijek imati istu svrhu, ali svrhu uvijek mora imati. Vrijednosti kojima je kao djelatnost nošen mogu biti različite, ali su u njemu uvijek prisutne. Jednako tako vrijedi i za manipulaciju. Ono, međutim, čime se razlikuje odgoj od manipulacije, jest prije svega upravo svrha. Svrha je manipulacije (uvijek, i u kojem god obliku) zapravo funkcionalna prilagodba predmeta manipulacije (“odgajanika”), dok je svrha odgoja optimalno zadovoljenje odgajaničkih i odgajateljevih potreba (a to znači i poštovanje njegovih životnih stremljenja). Odgoj je komunikacija, a manipulacija je jednosmjerna obrada. Posebno to dolazi do izražaja u institucionalnom odgoju. Odgojne ustanove najčešće su pod kontrolom vlasti (društvenih centara moći) koja odgoj želi kontrolirati kako bi ga podredila vlastitim interesima. No interes je vlasti proturječan. Ona želi stvaralaštvo koje je čini moćnijom, ali ne i ono koje je dovodi u pitanje. Ona dakle želi poslušno stvaralaštvo, ali poslušno stvaralaštvo nije moguće. Stvaralaštvo je čin slobode, a ne podaničke poslušnosti.”<sup>342</sup> Stvaralaštvo nastaje iz slobode, a naše škole su pune podaničke poslušnosti, koja trenutno doseže takve razmere da zabrinjava. Školskom sistemu je bitnije da bude podanički poslušan, nego da podupire stvaralaštvo kako vaspitača tako i vaspitanika. Zato Platonovo određenje vaspitanja kao erotskog događanja predstavlja u suštini jedini put da se

---

<sup>340</sup> Devereux T. Daniel, „The Unity of the Virtues in Plato’s Protagoras and Laches“, *The Philosophical Review*, Vol.101, No.4 (Oct.,1992),779.

<sup>341</sup> Liminta Teresa Maria, *Il problema della Bellezza in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, 178.

<sup>342</sup> Polić Milan, *K filozofiji odgoja*, Znamen, Zagreb, 1993, 21.

sadašnja kriza prosvetnog sistema prevaziđe. “Duh je apsolutni rod; za nj ne postoji ništa što on nije sam po sebi; njegovo kretanje je jedino stalno vraćanje u njega samoga. Prema tome, učenje je to njegovo kretanje koje se sastoji u tome što u nj ne ulazi nešto tuđe, već što samo njegova vlastita suština postaje za nj, ili što on postaje svestan nje. (Hegel, G.V.F./1964; str.166). Drugim riječima i kraće rečeno, čovjekovo povijesno samoosvješćavanje njegovo je rodno samoodređenje u kojem se čovjek uvijek iznova potvrđuje i dokazuje kao oduhovljena duševnost. Stoga je učenje (odgoj) samoosvješćavajuće samoobnavljanje duha ili kulture, jer kultura i nije ništa drugo nego oduhovljena priroda.”<sup>343</sup>

Ljubav ili Platonov *ερωσ* je temelj svake pedagogije, psihologije, metodike nastave. Bez Platonovog uzora funkcionisanja Akademije, pitanje je kakvu bismo danas školu imali, kao ni prethodno spomenute znanosti koje su nastale na filozofskim Platonovim temeljima. Ljubav teži, želi da bude u prisustvu onoga što je Dobro, a to Dobro možemo dostići jedino erotskim posredstvom, kao što je Platon u *Gozbi* pokazao. Nijedna pedagogija nema uspeha ako se duša ne vodi ljubavlju. Samo se u ljubavi vaspitač i vaspitanik uzdižu do Ideje Lepote ili Dobra. Mor bi rekao “Mi vidimo Ideje, Platon kaže, unutrašnjim okom, “vizijom razumevanja” – za koju je najbliži pristup tehnički pojam sposobnosti mašte procenjene kao pasivnog sredstva (prev. Ž. Ališić).”<sup>344</sup> U savremenoj recepciji Platonovog pojma erosa zanimljiva je i Kuperova komparativna studija, u knjizi *Eros kod Platona, Rusoa i Ničea: politika beskonačnosti* raspravlja o tome kako “Svaki od tri mislioca postavljaju pojedinačnu, sveobuhvatnu psihičku silu u ljudsko biće. Svaki pokazuje da i kako ova sila deluje toliko jako u ljudskoj aktivnosti, uključujući, posebno, najkonsekventnije od svega i najbolje i najgore u ljudskoj prirodi. Svaki nudi uvid u karakter i unutrašnje značenje ove sile i tako odgovara na pitanje kako ona može i treba biti obrazovana i upravljana i zadovoljena (prev. Ž. Ališić).”<sup>345</sup> Kuper postavlja pitanje šta povezuje Platona, Rusoa i Ničea? U tumačenju on kaže “Ova sila? Da li stvarno neko može održati

---

<sup>343</sup> Ibid., 43.

<sup>344</sup> More Elmer Paul, *Platonism*, Princeton University Press, Princeton, 1917, 188.

<sup>345</sup> Cooper Laurence, *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: the politics of infinity*, Pennsylvania State University Press, 2008, 2.

suštinsku sličnost Platonovog erosa, Rusoove “želje da se proširi naše biće” i Ničeove volje za moć? (Eros drugim imenom...?). Ne sasvim. Sličnosti koje sam nabrojao – zajedno sa ostalima koje će biti pridodate kasnije – izazivaju nekoga da pretpostavi da su tri filozofa dala različita imena onome što je stvarno ista stvar. Razlike između ovih imena, neko bi mogao pretpostaviti – i šta je razlika ovde između strastvenosti Platonovih stepena, kliničkih opisa Rusoova, i tvrdoće Ničea – jednostavno reflektuju različite perspektive iz kojih tri filozofa imenuju istu stvar. Postoji smisao za ovo nagađanje (prev. Ž. Ališić)<sup>346</sup> Ono što im je zajedničko je specijalno naglašen erotizam. “Kad god ih čitamo, Platon, Ruso i Niče se pojavljuju kao poetski i muzikalni, i da, posebno erotski filozofi. Njihovo društvo može ili ne mora biti harmonično. Porodični članovi se ne slažu uvek jedan sa drugim, i zapis među pesnicima, muzičarima i erotskim rivalima je čak gori. Ali plemeniti umovi vole plemenito, i ako vole svoje istine, to je zato što vole istinu kao takvu (prev. Ž. Ališić).”<sup>347</sup>

Kako će Kuper odrediti eros? “Da budem precizniji: *Država* gleda na eros iz političke perspektive, iz perspektive grada i njegovih briga, svetlom pozornice i time ne samo na eros, nego takođe na pojedinačne i polovične karaktere političke perspektive po sebi (prev. Ž. Ališić)”<sup>348</sup> Šta je, po Kuperu, zajedničko tiranskom i filozofskom erosu? “Eros traži celinu ne kroz eliminaciju ili kontrolu želje nego kroz zadovoljenje želje, i takvo zadovoljstvo uvek zahteva sticanje objekta želje. Obojca i tiranin i filozof, dva istaknuta erotska tipa, su karakteristična po tome što uvek čeznu da imaju više, da prošire područje svojih posedovanja. Svaki, štaviše, veruje ili oseća da će imanjem onoga što želi biti nešto više – ne samo u smislu položaja, nego u više kvantitativnom smislu: zadovoljstvo erotske želje obećava punoću ili puninu osećaja bića. Ono što razlikuje tiranina i filozofa jednog od drugog su pojedinačni objekti ove deljene čežnje. Ono što filozof erotski želi je znanje i istina, ili bar istinit pogled (475e), objekti kroz koje on traži (i postiže) veće biće. Ono što tiranin erotski želi je perverzno telesno zadovoljstvo i

---

<sup>346</sup> Ibid.

<sup>347</sup> Ibid.,3.

<sup>348</sup> Ibid.,16.

egoistične želje, premda striktno govoreći *Država* definiše tiranina u ropstvu samo telesnih želja (prev. Ž. Ališić).<sup>349</sup> U nastavku Kuper kaže da je eros plastičan, promenljiv, da može biti korumpiran i uzrokom moralnog raspada. U svakom slučaju on je ili poboljššan ili sublimiran. O sublimaciji Kuper kaže da Sokrat duši određuje granice želje, granice koje nameće duši nisu kvalitativne, nego kvantitativne. Duša je takva da ima samo određenu količinu sile. Slaže se sa Kornfordom da duša tu silu mora kanalisati, kada je upravlja prema gore, onda se ta vrsta kanalisanja zove sublimacija. Ovde se pojam sublimacije u značenju podudara sa Frojdovim pojmom. Nešto što je prirodno niže se usmerava ili kanališe prema gore, tako da eros sada zadobija duhovna područja. To znači da se eros mora obrazovati. Tiranin za razliku od erotičnog čoveka ima neaktivne želje koje insistiraju da se sve ostalo podredi toj neaktivnosti, dok je kod erotičnog čoveka sublimirani eros u stvari postizanje svojevrstne transcendencije. Ovo je transcendencija koja je uzrokovana erosom, ne pomoću njega. Ono što je ostavljeno iza su niži objekti želje. Duša erotičnog čoveka napredujući stiže do najvišeg objekta želje, a to je Ideja Dobra, u smislu da se i svaki čovek trudi da osvoji ili postigne što viši stepen i zato u tu svrhu radi sve potrebno. Zato duše traže više bića ili maksimum bića.

“Osoba koja bude shvatila Dobro i napravila ga svojim će transcendirati svoju prirodu. Takav lični eros će biti potpuno zadovoljan; on će uživati perfekciju i samodovoljnost Platonovog boga.”<sup>350</sup> Kada je u pitanju savremena filozofija onda je “Niče, koji je izvršio tako bitan uticaj na sve što nosi ime kontinentalne filozofije, evidentno proziva Sokrata kroz njegovu karijeru kao “problem”. U svom ranom *Rođenju tragedije iz duha muzike*, on ozbiljno kritikuje Sokrata kao “opponenta Dioniza”, i prema tome neprijatelja tragedije, kao što i u isto vreme naziva Sokrata “jednom prekretnicom i vrtlogom takozvane svetske istorije”, sa kojim je bila generisana u svet “jeziva etika samoubistva (prev. Ž.

---

<sup>349</sup> Ibid.,28.

<sup>350</sup> Ibid., 33.

Ališić).<sup>351</sup> Niče u je Sokrat uvek problem. On mu je izvanredno privlačan i u isto vreme mučan, ali u svakom slučaju Niče nikada nije ravnodušan prema Sokratu. “Osnovni proces u anglo-evropskoj kulturi je briga oko formulacije činjenica i prednosti vrednosti koje su nasukane u kulturnim interesima umetnosti, moralnosti, nauke, religije i filozofije. Organizovane u obrazac smisljeno-pravećih aktivnosti ovi interesi sadrže *cultural sensorium* definisanja određenih mogućnosti i ograničenja pojedinca i društvene egzistencije unutar intelektualne kulture. Odsustvo ili ponižavanje kulturnog osećaja je kao što je preteće našem kulturnom dobrom-biću tako je i pad fiziološkog osećaja naše organske punine. Sve od Platonovog ocrtavanja funkcija duše u razum, apetit i “volju” i Aristotelove organizacije puteva saznanja u teorijske, praktičke i poetske znanosti, postoji bitno naprezanje spekulativne filozofije koja posvetila artikulisanju ovog *speculum mentis* i demonstriranju njenog utemeljenja u Svet kao iskušenog. Tako najuticajnije vizije kulture u našoj tradiciji konstruišu to kao um “pismeno veliki (prev. Ž. Ališić).<sup>352</sup> Platonova filozofija nudi pedagošku matricu za oblikovanje duše, jer eros u stvari stvara ovaj *cultural sensorium* koji očigledno danas ili odsustvuje ili konstantno biva ponižavan zbog osujećivanja značenja moralnih vrednosti. To nam ukazuje da postoji ponor između pojedinačnosti i društvene egzistencije, kao i manji ili veći raskorak u duševnim funkcijama.

Platonovo obrazovanje ερωσ-a nudi spasonosnu formulu, utemeljiti školski sistem na sublimaciji erosa, ali u pozitivnom i produktivnom smislu. Iako je civilizacija još od perioda Antike na ovaj ili onaj način u sukobu sa erotskim elementom, to ne znači da zauvek mora biti tako. Eros i civilizacija bi mogli na jednom višem stepenu omogućiti sklad ili harmoniju duše sa kosmosom ako bi se školski sistem zasnivao na Platonovom učenju o obrazovanju duše sasvim prikladnim sredstvom, a to je ljudski razum. „Ono što je izvanredno u Sokratovoj dugačkoj diskusiji o obrazovanju – nazovimo ga „obrazovanje za smrtnike“ – je ta

---

<sup>351</sup> Hyland Drew A., *Questioning Platonism Continental Interpretations of Plato*, State University of New York Press, Albany, 2004, 17.

<sup>352</sup> Hall L. David, *Eros and Irony: A Prelude to Philosophical Anarchism*, State University of New York Press, Albany, 1982, 5.

vodeća misao, da plemeniti obrasci produkuju plemenite ljude, koja je usvojena od njegovih sagovornika bez pitanja (prev. Ž. Ališić).”<sup>353</sup>

Da bi sublimacija mogla biti ostvarena u plemenitom obrascu, potrebno je istaknuti erotski element obrazovanja odnosno prilagoditi nastavne planove i programe Platonovom učenju o ερως-u. “Eros – u teoriji i možda, u praksi – je bio glavna briga određenih presokratovaca, najočiglednije Empedokla, i platonskih škola od Platona a i samog Platona. Zaista, uloga erosa u poboljšanju učenika je – duševno isto tako kao i intelektualno – bilo *mesto* različitih filozofskih dijaloga, uključujući one koje su pisali drugi a ne Platon, kao što je Ksenofont (*Gozba*) i Plutarh (*Eroticus*). Još može biti raspravljano da li je istraživanje erosa, i njegovo zapošljavanje za ciljeve koji mogu široko biti opisani kao “obrazovni”, ima odvojenu ili nezavisnu egzistenciju, već reflektovanu u poeziji, i iznad svega u poetskoj “pedagogiji” pesnikinje Sapfe. Mojim kasnijim pogledom koji je više nego samo uzaludno teoretisanje, predlažem da se istraži uticaj Sapfe na Sokrata kao pedagoga, dok držimo oko na Alkibijadu i neraspravljenim delima Platona koja se tiču tih tema (prev. Ž. Ališić).”<sup>354</sup>

U nastavku Džonson ističe da nemamo dovoljno sačuvanih Sapfinih pesama da možemo ustanoviti kako njeno shvatanje erosa odgovara Sokratovom. I Sapfa i Sokrat su ερως postavili u centar pažnje obrazovanja.

Alkibijad, Harmid, Agaton i Fedar se ističu između ostalih u smislu da oni moraju od Sokrata naučiti lekciju o ερως-u. Prvenstveno tu lekciju mora naučiti Alkibijad. U ličnostima Sokrata i Alkibijada su izražene dve vrste erosa, dobar ili moralan eros (Sokrat) i tiranski eros (Alkibijad). Takođe Sokrat je u stanju da izvodi eros ne kao pojedinačno delo, nego kao ritualno izvođenje. Sokrata i demona Erotu su iz *Gozbe* poredili Hadot i Taplin, kao i Osborn, koja navodi da je “Sokrat je, kao Eros, granična figura, uvek na vratima” (Osborne 1996, 96). Alkibijad ne želi da se obrazuje, on tvrdi da je dovoljno srećan (Alc.123e), te tako

---

<sup>353</sup> Mitchell Joshua, *Plato`s Fable: On the Mortal Condition in Shadowy Times*, Princeton and Oxford University Press, Princeton, 2006, 53.

<sup>354</sup> Johnson Marguerite and Tarrant Harold, *Alcibiades and the Socratic Lover – Educator*, Bristol Classical Press, 2012, 7.



ispoljava tiranski eros, koji je arogantan i neiskusni. Međutim, “Sokrat, čija se pedagogija zasniva na *gnothi sauton*, zna sebe dovoljno dobro da zna kako želi da prati svoga voljenog. Želeo je da prati Alkibijada kao što je Helena pratila Parisa i kao što je Sapfa gledala u Anaktoriju. Ali njegova svesnost i praksa *sophrosyne* značila je da čeka. On je čekao jer ga je njegov *daimon* zaustavio u aktivnom i fizičkom zavođenju mladića (Sokratov *daimon* u ovom smislu može se reći da reprezentuje filozofsku samokontrolu) (prev. Ž. Ališić).”<sup>355</sup> Sokratov *ερως* za Alkibijada će postati obrazovna tema u *Alkibijadu*. Džonson zaključuje da je za Sokrata i Sapfu “Učenje je za njih bilo, na kraju, predstava. Kada je dođe na red učenje erosa, proces nije bio samo dramatičan, visoko personalan i ego-iskazujući, nego takođe magijski, govoreći studentima – i njima samima – u *thelxis*. Učenje je bilo zavođenje i prenošenje stanja bića. Bilo je okrutno povremeno ali uvek poetično. Ako je Sapfa rekla išta Sokratu, to je bilo kroz čežnju, njeno ushićenje i onesvešćivanje, njenu žudnju za ženama koje su umrle i njenu čežnju da se kazni drugi pri ruci. Sokrat je slušao njena izvođenja, koja su ga premeštala na put glasova drugih, i tako je, ja sugerišem, on imitirao njene načine; uravnotežio je odlazak Harmida, lutao je bez obuće i zapuštem, proganjao je Alkibijada i povremeno odustajao od proganjanja. On je glumio Sapfu (prev. Ž. Ališić).”<sup>356</sup>

Rods takođe izostrava veze Platonovog govora *ερως*-a, „U Platonovim dijalozima, on nam daje seriju definicija o erosu. Prvo ga naziva želja i onda čežnja. On kaže da on nije bog, nego demon, ali onda ukazuje da je bog ili nešto božansko. On ostavlja da definicija visi u dvosmislenosti, nikada sasvim ne omogućuje preciznu, nekontradiktornu formulu (prev. Ž. Ališić).”<sup>357</sup> Ne slažem se sa Rodsom da Platon definiciju erosa ostavlja da visi u dvosmislenosti. Time što je Erot demon a ne bog Platon pravi jasnu razliku u odnosu na besede prethodnika. Demon je upravljen na božansko, a to mu daje sasvim drugo značenje od onog kojeg prepoznaje Rods.

---

<sup>355</sup> Ibid., 18.

<sup>356</sup> Ibid., 26.

<sup>357</sup> Rhodes M. John, *Eros, Wisdom and Silence* University of Missouri Press, Columbia, 2003, 182.

U nastavku Rods pravi razliku tiranskog i filozofskog erosa “U svojim najnižim dubinama, to je želja za stvarima koje tirani žele. Sokrat misli da je važno razviti nauku o erosu zato što je ljubav ta koja nas vodi do sreće ili tuge, zato što je eros dakle stvar koju učitelj mora znati da pomogne studentima da upotpune svoju prirodu, i zato što je eros moćna determinanta političkog ponašanja, takva je *techne* ili nauka o erosu neophodna svakome ko teži političkoj moći. To su razlozi zašto trebamo znati Sokratovo erotsko učenje (prev. Ž. Ališić).”<sup>358</sup>

Šori proučava vezu Platonovog pojma ερωσ-a i znanja “Nekoliko uzoraka će pokazati kako ništa originalno u modernoj novinarskoj koncepciji nije proizašlo što već nije bilo prisutno u univerzitetskoj učionici. U svojim kasnim godinama Platon je postao mnogo više zainteresovan za teoriju naučne klasifikacije i definicije. Iz Platonovog visoko specijalizovanog dela su potekle Aristotelova logika i celokupna terminologija znanosti i filozofije (prev. Ž. Ališić).”<sup>359</sup> Međutim, uvreženo je “Mišljenje da je, sa časnim izuzecima, platonizam antiteza naučnom duhu i da je Platon reakcionaran u odnosu na evolutivne i mehaničke filozofije presokratovaca, i da je sanjar, koji izokreće svet u njegovu unutrašnju svesnost, kao suprotnost sa činjenično-zaljubljenim Aristotelom (prev. Ž. Ališić).”<sup>360</sup>

Upravo ovo treba opovrgnuti Platonovim pojmom ερωσ-a. Unutrašnja svesnost do koje se dolazi erotskim putem jedino omogućava znanost i filozofiju, za šta je bila dokaz Platonova Akademija. Hedli i Haton suprotstavljaju stilove pisanja Ksenofonta, Platona i Aristotela, “Jednostavan stil u filozofiji mora biti suprotan sublimiranom i metodičkom stilu isto tako. Uprkos sublimiranom, jednostavan način odgovara običnom razgovoru. Uprkos metodičkom, on ne pokazuje svoju umetnost i metod. Platon je dobar primer sublimacije; metodički

---

<sup>358</sup> Ibid., 182.

<sup>359</sup> Shorey Paul, *Platonism, Ancient and Modern*, The University of California Press, Berkeley, 1938, 2.

<sup>360</sup> Shorey Paul, „Platonism and the History of Science“, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol.66, *The Record of the Celebration of the Two Hundredth Anniversary of the Founding of the American Philosophical Society (1927)*, 161.

(ili didaktički) stil dominira kod Aristotela; Ksenofont je otelovljenje jednostavnog ili prirodnog načina pisanja (prev. Ž. Ališić).<sup>361</sup> Oni Platonovo pisanje vide kao dobar primer sublimacije kao što je i čitava Platonova teorija ερωσ-a sublimirano uzdizanje duše. Ono što fascinira na svakom koraku bavljenja Platonovom filozofijom je njegova doslednost u filozofiji, u pisanju a tako i u učenju o ερωσ-u. I Platonov i Aristotelov način pisanja su jednako vešti, bez ozbira na različitost stila, "To je razlog zašto je način pisanja najbolji put da se prepoznaju u isto vreme dve različite vrste čitalaca: prvo, pomodno društvo; drugo, istinski filozofi, naime oni koji znaju da je hrišćanstvo priča (prev. Ž. Ališić)."<sup>362</sup> Aktuelnost Platonovog pojma ερωσ-a se ogleda i u ekonomiji, „Unutar prave političke nauke danas, nemamo preimućstvo gledišta iz kojeg vidimo iza dve alternative oligarhije i demokratije. Kakva god promena objekata apetitivne želje bila, oni ostaju čvrsto obojeni (apetitivnim) principom koji ih je uzdigao. Novac, analogno, može kupiti mnogo različitih stvari, ali kada je novac jedina mera, postajemo sumnjivi da je sva raznolikost kojoj svedočimo pala, monotono, pod kategoriju „konzumerizma“. Tako, tadode, sa mnogostrukim objektima kojima duša vlada apetitivnim htenjima: pojava njihove različitosti, plodnosti, novine i tako dalje, prevazilazi njihov pojedinačni izvor. Dok izgleda da se politički znanost može razumeti iz čitavog spektra ljudskih mogućnosti (u svim vremenima i na svim mestima) pod rubrikom apetitivnog pravila, takav pogled je monološki, dok je totalitet ljudske želje shvaćen pod kategorijom apetita (prev. Ž. Ališić).“<sup>363</sup> Obrazovanjem duše i njenih apetita na putu ερωσ-a odrastali bi plemeniti ljudi i jedino tako bi ερωσ i civilizacija mogli naći zajednički jezik. Ερωσ bi opet bio vezivni član između duše i civilizacije pa bi se otvorio horizont za pokušaj ostvarivanja pravednosti.

Kako Platon određuje pravednost? "Ona je, štaviše, omogućila ostalim trima vrlinama da nastanu, a kada su već nastale pruža im zaštitu dok se nalaze u

---

<sup>361</sup> Hedley Douglas and Hutton Sarah, *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, 2008, 259.

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Mitchell Joshua, *Plato's Fable: On the Mortal Condition in Shadowy Times*, Princeton and Oxford University Press, Princeton, 2006, 14.

državi. Pravednost nije dakle samo četvrta po redu vrlina u njihovom nabranjanju, već ona ima za cilj da svako na najbolji način nauči da radi i radi ono za čega je obdaren, jer je samo na toj osnovi moguće utemeljiti skladnu zajednicu. Ona omogućava da svako zauzme mesto koje mu pripada i da realizuje vrlinu koja mu kao staležu pripada, a u krajnjoj instanci Platon želi da omogući zasnivanje restaurisane običajnosti. Na temelju ovog ključnog određenja pravednosti “u velikom”, moguće je principijelno zasnovati egzistenciju *polis*a na načelu građanstva, kao i opstojanje individualne duše.”<sup>364</sup> Platonov pojam ερωσ-a je danas najaktuelniji pojam Platonove filozofije, na temelju ovog pojma moguće je razviti sva ostale modifikacije njegovog značaja u pojedinačnim znanostima.

#### 4. ZAKLJUČAK

U počecima antičke mitologije i u okviru njenog predstavljanja boga Erota, videli smo kako je ovaj bog presudan za nastanak kako božanskog tako i ljudskog sveta u Hesiodovoj *Teogoniji*. Preko Sappine poezije i Aristofanove komedije prikazan je daljni razvoj i značaj erotskog u antičko doba. Time što je Hesiodovo i Sappino učenje uticalo kako na većinu Atinjana, tako i na presokratovsku filozofiju, koja već u filozofijama Heraklita, Parmenida i Empedokla oblikuje ερωσ i filozofski ga obrađuje za filozofije Sokrata i Platona.

Osim mitologije, poezije i filozofije, uticaj ερωσ-a je presudan u dramskim umetnostima, u tragedijama i Aristofanovoj komediji. Svojim značajem stvaralačkog principa i svojom dvostrukošću ερωσ ujedinjuje besmrtno i smrtno, slatko i gorko, pozitivno i negativno. Na takvom tlu je izrastao Sokratov ερωσ, jedini uslov Sokratovog usmenog elenhosa i kasnije Platonove pisane dijalektike. Razlika se ispostavila kao razlika praktičkog i teorijskog, izlaganja filozofije na otvorenom i u zatvorenom, kao razlika oplemenjivanja pojedinačne duše usmenim ili pismenim putem ερωσ-a. Sokratov ερωσ za saznanjem opisuje reči iz Kritona „Jer ja sam ne samo sada nego i uvek takav čovek da u sebi ne slušam nikakav drugi razlog do onaj koji mi se u razmišljanju pokaže kao najbolji. (Crito 46B).

---

<sup>364</sup> Kaluđerović Željko, „Platonovo poimanje pravednosti“, u: *ARHE, god. VII, br.13, Novi Sad, 2010, 16-17.*

On je video kako se svi otimaju o zemaljska dobra, a nesrećni su; video je opet kako on ne trči za materijalnim blagom, a ipak živi spokojno i blaženo. Tako se u njemu utvrdilo uverenje da je sreća u vrlini, a da drugi ne mogu naći sreću zato što ne znaju cene svakom dobru. Tako su mu um i znanje postali sve.<sup>365</sup> Time što je um postao sve za Sokrata mogao je da njegovom temelju izgradi sebe kao vrlog čoveka, a time i presudno utiče na Platona koji je na tim duhovnim osnovama o ερωσ-u napisao najbolje delo ikada napisano, *Gozbu*. Da bi naglasio ovaj Sokratov uticaj Platonov Sokrat zato u *Gozbi* kaže „A ko je rodio pravu vrlinu i othranio je, tome pada u deo da bogu postane mio, i ako ikome drugome čoveku pada u deo da bude besmrtn, to pada njemu.“<sup>366</sup> Vrlinu koja je znanje čovek može postići samo pomoću ερωσ-a, dajući i napuštajući ili „Racionalnost nije zadužbina koju čovek nalazi u svom vlasništvu; to je postignuće koje on mora zaslužiti i postići. Duhovna muškost i sloboda su dobra koja on mora dosegnuti ako želi da bude srećan, ali ona su udaljena dobra, i njegov čitav život je borba, i to borba sa mnogo alternacija uspeha i padova, da ih dosegne. Ako ih u celini postigne, njegov život će postati kao život boga; on će napustiti prolaznost i postaviti večnost koja će ga osigurati protiv sve promenljivosti (prev. Ž. Ališić).“<sup>367</sup> To bi značilo i da samo onoliko koliko težimo da budemo bolji od onoga što smo trenutno i koliko radimo na tome, toliko se više približavamo bogu.

Večnost je karakteristika bogova, a duša time što je besmrtna ima udela u božanskom. „Izgleda da je Platon stvorio sebi najuzvišeniju predstavu o biću i dostojanstvu, o poreklu i onom određenju duše koje se, prevazilazeći svaku meru vremena, proteže u besmrtnost, tek kad je završio veliki zaokret njegove filozofije. Iznad sveta čulno opažljivih, u plimi i oseci postanja nestalnih pojava, čiju je neshvatljivu besuštastvenost prepustio Heraklitu, za njega se uzdizalo ono čemu je najviše težio, a što je Sokratovo istraživanje pojmovnog znanja već pretpostavljalo kao svoj realni predmet – svet nepostaloga, neprolaznoga, nepromenljivoga bivstva, iz kojeg se dobija svaka pojava tog nestalnog sveta, ono

---

<sup>365</sup> Đurić N. Miloš, *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990, 275.

<sup>366</sup> Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2003, 81.

<sup>367</sup> Taylor E.A., *Plato The Man and His Work*, Methuen & Co. Ltd, London, 1926, 226.

bivstvo koje ona ima u sebi. Samo bivstvo, svet ideja, neizmešano sa onim što postaje i nastaje, kao najviši cilj, najviša svrha lebdi iznad onog što k njemu stremlji, što teži da se uzdigne do pooptune, bezuslovne punoće bivstva.<sup>368</sup> Time je duša najveća vrednost čoveka. „Ali što više filozof uzdiže svoju predstavu o duši, što mu je spoznaja njegovog određenja za večno blaženi život u carstvu nepromenjivog bivstva jasnija, to mu je nezamislivije da ona – pozvana za besmrtno bivstvovanje u carstvu večnih obličja – može biti nešto složeno, dakle, izloženo podeli i raspadu, da se spoznajućoj snazi duše mogu zauvek pridružiti težnja i žudnja, koje neprestano prete da je srozaju u čulnost.“<sup>369</sup> Zavisi od toga da li će ερωσ dušu voditi prema gore ili prema dole, u smislu da ako duša padne u čulnost, onda joj opet predstoji kruženje prema zasluži koju je stekla ili nije stekla tokom života.

Uzdizanje duše onoga koji hoće da sazna pretpostavlja svest o njenoj vrednosti. Taj uzlazni put pretpostavlja i konstantnu i napornu brigu o duši, jer je njena složenoost u isto vreme i njena slabost, rekao bi Platon, s obzirom da treba uskladiti i stalno brinuti da postoji sklad u duši.

ερωσ dušu pokreće, u smislu da ono iracionalno u čoveku postaje jače od razuma ili racionalnog dela pa zato nastaje borba u duši. Posle dugotrajne borbe pobeđuje razum. Naravno pod uslovom da je duša razumski obrazovana. Ako nije, pobeđiće crni konj i onda nema ništa od prelaska na sledeći stepen. Ovde se postavlja i pitanje kako ερωσ deluje u duši s obzirom na njenu složenoost iz tri dela, kako deluje u razumu, kako deluje na volju i kako deluje na nagone? U sva tri „dela“ u zavisnosti od karaktera čoveka deluje ili božanski ερωσ ili ljudski ερωσ. On deluje kao pokretačka sila u sva tri „dela“ duše. Ako su delovi duše u stanju da održe harmoniju, onda je duša mirna i kontemplativna. No, ovde imamo i erotsko ludilo ili zanos, kojeg Platon obrazlaže u *Fedru* i kojeg ne treba osuđivati nego naprotiv ako se ono javi, treba ga podržati i Platon bi rekao sublimirati, ili pretvoriti u produktivnu energiju kojom duša stiče slobodu da

---

<sup>368</sup> Rode Ervin, *Psyche*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1991, 346.

<sup>369</sup> Ibid., 349-350.

stvara najbolja dela bilo u duhu bilo htenjima, bilo nagonima. Budući da je erotski zanos ili pomama božanski tip ερωϛ-a on deluje u duši na način da ona može da „operja“. Ovo prepoznavanje erotskog je odlično primetio Žan-Lik Marion koji to prepoznavanje naziva izborom uloge ljubavnika.

On kaže „Odlučujući da *unapred volim drugoga*, prvi put se pojavljujem onako kako sam odlučio – izložen drugome zbog mogućnosti o kojoj sam upravo odlučio. Paradoksalno, ne pojavljujem se kad odlučim sam i za sebe, neko kad odlučim za drugoga, zato što tako on može da mi potvrdi ko sam; odlučujući se za njega, upravo se posredstvom njega pojavljujem. U mojoj odluci za drugoga, moja odluka da unapred volim drugačijeg od mene, odlučuje o mojoj najvlastitijoj fenomenalnosti. Ja ne odlučujem o sebi samom samo sobom, nego prema drugome; ne prema očekivanoj odluci bez svedoka i mesta, nego prema ljubavi unapred, na distanciji u kojoj sam izložen drugome (37). Samim tim, odluka da volim ostaje valjana, čak i ako stvarno ne ispunjavam ljubav unapred, samo pod uslovom da sam formalno rešio da barem odlučim da odlučim. Unapred voditi ljubav možda ne zavisi od mene, ali odlučiti da odlučim zavisi. Unapred voleti možda ne zavisi od mene, ali voleti da volim (*amare amare*) zavisi. Ništa ne može da me odvoji od moje slobode da budem ljubavnik.“<sup>370</sup>, na temelju erotskog zanosa odlučujem unapred da volim nekoga.

Ono što ljubavnika određuje kao ljubavnika je *odluka* da volim drugoga, jer se time ono što ja jesam pojavljuje, ili izlažem se drugome ljubavnom odlukom. Tek u odnošenju prema drugom mogu shvatiti sebe odnosno, ljubav se pruža drugome ali se nikada ne zna da li će, kako će i pod kojim uslovima biti uzvraćena. Bez obzira na odgovor, ništa me ne spašava odnosno ne mogu izbeći da ne budem izložen. Time što odlučujem da budem izložen, time što sam odlučio da to bude tako, time sam i preuzeo na sebe odgovornost za odgovor od strane drugog. Ljubav se realizuje u izloženosti mene samog drugome kao darivanje. Ja darujem sebe drugome, poklanjam mu sebe u izloženosti ne razmišljajući unapred o odgovoru drugoga, nego samo o odluci da volim. Drugi može da prihvati dar ali

---

<sup>370</sup> Marion Žan-Lik, *Erotski fenomen*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, 110-111.

i ne mora, što znači da prihvatam svojom odlukom obe solucije. To znači da se u slučaju odbijanja, ili kasnijeg odbijanja svaki ljubavnik mora pripremiti na bol. Ono što svakako razlikuje erotski fenomen od ostalih fenomena je da je on zajedništvo dve duše, dva tela ili možda bolje rečeno Aristotelovim jezikom „jedne duše u dva tela“. Ljubav se realizuje na način darivanja, pružanja sebe drugome, ako se stvarno voli onda bez razmišljanja o posledicama takve odluke. Ovde se nalazi odgovor za sve one kritičare Platonovog uzdizanja duše, kojima nije bilo jasno zašto se filozofova duša ne uzdiže sama.

Oni koji su se pitali zašto?, Platon nije obrazložio u samom početku zašto je potrebno da budu dve duše u pitanju, a ne jedna. Odgovor je puno jednostavniji, nego što su oni komplikujući prepostavili. Naime, da bih saznao ko sam moram voleti na način darivanja te ljubavi drugome. Ono ko sam znači da saznajem tek u odnosu sa drugim. Ni pre toga, ni posle toga. Nikakvim razmišljanjem o erotskom bez drugoga ne mogu shvatiti šta je to erotsko. Za realizaciju ljubavi je neophodno da postoje dva člana.

Žan-Lik Marion obrazlaže zašto je nemoguće da se sam volim,,Najpre, ako bi trebalo da samog sebe volim kao što bi me drugi voleo, trebalo bi da samom sebi prethodim. Oni koji su me prvobitno voleli (načelno, moji roditelji), mogli su to činiti samo jer su mi prethodili i voleli su me pre nego što sam bio u stanju da primim njihovu ljubav...Ako bi kojim slučajem trebalo da vršim funkciju ljubljenja sebe samog, trebalo bi, znači, da mogu da prihvatim neverovatnu pretenziju da samom sebi prethodim. Ne samo što bih voleo samog sebe pre sebe već bi povrh toga sebe voleo istinskom, prvobitnom ljubavlju, drugim rečima ljubavlju koja je starija i od mene samog i od svega onoga što mogu da proizvedem.“<sup>371</sup> Ako je u pitanju ljubav onda se uvek radi o spoljašnjosti, o distanciji drugoga, njegovom prilaženju, odlaženju. Ne mogu sam sebe voleti, smatra Marion jer se radi o spoljašnjosti, mogu se jedino slagati slabašnim prividom da samom sebi zamislim sopstvenu spoljašnjost. Distancija spoljašnjosti, rekao bi Marion, pokazuje koliko neko nekoga voli. Ta distancija

---

<sup>371</sup> Marion Žan-Lik, *Erotski fenomen*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, 59.



omogućuje da se pokaže erotski fenomen jer on nastaje mojom odlukom za koju sam „odlučio da odlučim“ i fenomenalizuje se ovom distancijom od drugoga. Ta distancija je po Marionovom shvatanju puno „delotvornija, ozbiljnija, strpljivija i napaćenija od negativa dijalektike. Bez distancije te spoljašnjosti nikad me niko neće voleti.“<sup>372</sup> Za ilustraciju ove ljubavi prema slici o sebi, najbolji je primer Narcis. Videli smo kako je Narcis prošao, kako je beskonačno voleo sliku o sebi i to naravno samo sliku sebe u jezeru, koliko je njegov ερως bio besmislen, jer nema onog „drugog“ koji bi mu odgovorio na njegov ερως. On ne samo da je besmislen suvišak umišljene ljubavi prema sebi nego je i mitološka ličnost koja pokazuje koliko potreba za sigurnošću ne donosi saznanje sebe. Da bi bio pravi ljubavnik moram biti izložen, moram ispitati sebe u odnosu sa drugim, moram doneti odluku, kojom sam se odlučio za ljubav da bi mi drugi potvrdio mene samog ili me negirao u mom ljubavnom nastojanju. Ono što izvrsno Marion primećuje je da ljubavnik nikada ne gubi. Ne gubi jer on odlučuje. Ljubljeni ovde ostaje pasivan. Ljubimac je biran odlukom ljubavnika. Odluku je ljubavnik doneo na temelju λογος-a duše, doneo ju je da bi saznao samog sebe zbog potrebe ili žudnje za saznanjem kako sebe samog tako i drugoga u ljubavnom odnosu. Nemoguće je što je Platon već uvideo i obrazložio na prvom stepenu zaobići odabir lepog tela, to je nemoguće i s obzirom na mladost i s obzirom na lepotu samu.

Da bi ljubavnik odlučio, mora prepoznati lepo u drugome, ili na neki način taj drugi mora biti lep ljubavniku. Oko je najbolje čulo lepote, bolje od svih ostalih čula, tako da ono naprosto nagoni ljubavnika da donese odluku. Zašto ljubavnik ne gubi, čak ako i doživi neuspeh ljubavnog odnosa, čak ako i doživi razvod braka, raspolućivanje na dva, posle nekog vremena jedinstva, čak ako se ta ljubav diferencira, promeni, nestane? Zato što je ljubavnik odgovornošću odluke došao do istine erotskog. A to je istina o sebi u drugome. Vreme koje je proveo sa ljubljenim, sve ono što je saznao o sebi tokom tog vremena učinilo ga je iskusnim u kako u saznajnom smislu tako i u emotivnom smislu. Onoliko koliko je strasti,

---

<sup>372</sup> Ibid., 61.

volje i razuma obrazovao u davanju i primanju ljubavi, toliko je i saznao. Onoliko koliko se lagao, samozavaravao slikom o sebi ili slikom o drugome, toliko je opet kasnije saznao da se lagao ili samozavaravao. Erotsko u nama ne laže.

Ono što razlikuje erotsko od sazajnog je to što u saznanju možemo pogrešiti, što možemo napraviti grešku u sferi logičkog, u dedukciji, u modusima silogizma ili dijalektici ali u erotskom nikada ne grešimo ako ga ispitamo na način koji mu odgovara. Ako razložimo ερως vidimo da je on pokretačka sila za svaki čovekov impuls kojim on shvata stvarnost. Ερως nije samo temelj ljudskih bića nego kao što nam još Antika poručuje, on je temelj božanskih bića. Ερως je prvi i poslednji, ne hrišćanski Bog nego Ερως. Da li će se on obrazovati do najviše ideje Lepote kao što bi Platon rekao, ili će se živeti kao što bi Niče rekao ili će se usmeriti na određeno znanstveno područje stvar je odluke onoga koji je ljubavnik ili filozofska duša. Ono što izvrsno Platon ističe je da je filozofska duša uvek u žudnji, težnji za znanjem. Jedino ερως omogućuje saznanje. Odisej i Prometej su mitološke ličnosti koje su prvi predstavnici sazajnog ερως-a u zajednici. Oni su se zbog vlastitog ερως-a sukobili sa bogovima. Odlučili su, izabrali su taj sukob, jer je njihov ερως njima samima bio u prvom planu. Nisu razmišljali o posledicama isticanja ili izloženosti vlastitog ερως-a. Zato su uspeli da ga realizuju. Samo-izlaganjem, isticanjem težnje da se proživi ερως već u njihovim primerima imamo odluku da se sazna istina.

Sa druge strane, Sokratov ερως je najbolji primer filozofskog ερως-a. Prvo zato što je bio usmeni ερως, a drugo zbog njegovog elenhosa. Time je jedino Sokrat pokazao kako se saznaje na pravi filozofski način. Ispitati samog sebe kao i drugoga, ερως oblikovati u razgovoru, deljenju, ali tako da se uvek drži istine, bez obzira na iskušenja sa strane. Ono što svakako razlikuje Sokrata i njegove sagovornike je činjenica da Sokrat koliko god može stalno radi na tome da sebe sazna, dok njegove sagovornike to obično nije interesuje. Sokrat je pokazao kako se obrazuje vlastita duša. Kako se njeni delovi drže u razumskom jedinstvu, stremeći prema gore, prema što više istine koja mora biti otkrivena.

Sokratov εἰσός Sokratu uopšte ne ostavlja mogućnost da se ne bavi filozofijom. To znači da ova vrsta εἰσός-a kojeg Sokrat poseduje, upravlja Sokratom i jači je od svega ostalog, bilo kakvih potreba koje su za razliku od Sokrata vodile njegove sagovornike. Zašto neispitan život nije vredan življenja? Zato što ispitivanjem omogućujemo da se iskaže εἰσός, božanska moć ili sila u nama, koja sam taj život oblikuje kako u svakodnevnom životu u izboru ljubimaca tako i u duhovnom životu u izboru da se filozofira. Ono što je Platonov εἰσός čini u prednosti u odnosu na Sokratov, je to što je Platon osnovao školu gde je mogao ceo dan da filozofira. Sokratov put je bio puno teži. Filozofirao je na otvorenom, obično oskudno odeven i bez obuće, Platonovim jezikom rečeno, bio je demon Erot. Sokrata ste mogli sresti bilo gde, nikada nije prestajao da filozofira. Platonov εἰσός je oblikovan školskim putem, on je potpuno drugačiji εἰσός, to je ili politički ili akademski εἰσός. Takav uzlazni εἰσός je bio moguć samo zbog ovog Sokratovog, jer je Sokratov neponovljiv i jedinstven u filozofiji.

Postavlja se pitanje koliko se danas može filozofski εἰσός i pod kojim uslovima realizovati, da li je on postao εἰσός izmanipulisan novcem, interesima, svim spoljašnjim što taj εἰσός sputava, omalovažava, degradira na svaki način? Da li je εἰσός zbog ekonomskog okvira pojedinčevog života, a onda i akademskog života, danas u XXI veku, u stvari jedino još prisutan kao hrišćanska verzija εἰσός-a jer posle dve hiljade godina hrišćanske ere i nemamo izbora nego da ga posmatramo samo kao Agape?

Mišljenja sam da je filozofski εἰσός po prirodi takav da, bez obzira na sve probleme i prepreke, vrlo bitna i demonska moć koja po uzoru na antički ideal upravlja filozofom da izađe na kraj sa svim problemima i izrazi svoj filozofski εἰσός. Sokrat i Platon su nam primeri da je u raznim situacijama uvek moguće naći rešenje, uvek je moguće filozofski obraditi problem i uvek je moguće uspostaviti zajedništvo duša. Ovo ogromno svetsko zajedništvo filozofskih duša čini danas ogromni potencijal da se εἰσός filozofske duše i civilizacijski tokovi ujedine na višem stepenu, kao ono što filozofska obrazovana duša daje ili pruža civilizacijskom toku i ono što civilizacijski tok, u vidu tehnologije pruža

filozofskoj duši. Ono što je, osim novca kao mere vrednosti, problem danas, a nisu ga imali ni Sokrat, ni Platon, je komunikacija elektronskim putem, enormna porast administrativne strane života, kao i površan pristup svemu kao i samom sebi kod većine gradskog stanovništva. Međutim, to opet ne sprečava filozofsku dušu, koja vođena  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ -om da napreduje i uvek ispituje kako samu sebe tako i ljubavni odnos, znanosti, status tih znanosti i na kraju vlastiti  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ .

Platonova teorija  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ -a nam nudi velik broj mogućnosti pristupa temi jer je za Platona duša  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ -om povezana sa idealnim svetom, znanje je sećanje a saznanje četvrtog stepena bi trebalo biti svrha filozofskog duševnog napretka. Konstan, Sanders, Tuminger, Keri, Reno, Rozen, Rajt, Anas, Prajs, Vlastos, Tejlor, Rist, Sedli, Šori, Kuper, Dajson, Gordon, Grisvold, Demos, Kornford, Ludvig, Bojs-Stouns, Lodž, Devero i Mor su u savremenoj filozofiji, kao i savremeni teolozi u svom području, na temelju Platonovog pojma  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ -a odredili pristup istraživanju i nijedan od navedenih, kao i mnogi koji nisu spomenuti, ne može zaobići ovaj Platonov pojam.

U čemu se nalazi večna aktuelnost Platonovog pojma  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ -a?

Zato što su sve discipline u filozofiji zasnovane na ovom Platonovom pojmu, a već sa Aristotelovom filozofijom one zadobijaju znanstveni oblik, koji je izraz večne čovekove težnje za znanjem i njegove stalne i uporne borbe protiv neznanja. Dijalog je ona forma filozofije koja i nama danas odgovara kao što je i celokupna istorija filozofije dijalog učitelja i učenika i upravo zbog ove forme je pojam  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ -a neobično važan u pedagogiji. U teologiji, psihologiji, sociologiji, pa i u medicini i biologiji, ovaj pojam uvek ponovo biva razmatran, proučavan i u svakom pogledu uključen u razvoj same filozofije.

## Literatura

1. Ado Pjer, *Šta je antička filozofija*, Fedon, 2010, prev. Suzana Bojović
2. Ajsenberg V. M., "Plato's Sophist and the Five Stages of Knowing", *Classical Philology*, Vol. 46, No.4. (Oct., 1951), pp. 201-211
3. Alen R. I., *Greek Philosophy Thales to Aristotle*, The Free Press, 1991.
4. Anas Džulija, *Plato: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2003.
5. Anas Džulija "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism" *Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344.(Oct.,1977), pp.532-554
6. Anas Džulija, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume V, Oxford University Press, New York, 1987.
7. Anas Džulija, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume VI, Oxford University Press, New York, 1988.
8. Anas Džulija, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume IX, Oxford University Press, New York, 1991.
9. Anas Džulija, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume X, Oxford University Press, New York, 1992.
10. Arieti A. Džejms, "A Dramatic Interpretation of Plato's Phaedo", *University of Illinois*, 1986.
11. Aristofan, *Oblakinje – Ptice*, Nolit, Beograd, 1963, prev. Miloš N. Đurić
12. Aristotel, *Metafizika*, Globus, Liber, Zagreb, 1988, prev. Tomislav Ladan
13. Bajervaltes Verner, *Platonizam u hrišćanstvu*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009, prev. Časlav D. Koprivica
14. Barnet Džon, *Greek Philosophy Thales to Plato*, Macmillan and Co., UK, 1928.
15. Barnet Džon, *Rana grčka filozofija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004, prev. Branimir Gligorić
16. Barus Virdžinija i Keler Ketrin, *Toward a theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Fordham University Press, 2006.
17. Belfjore S. Elizabet, *Socrates' Daimonic Art - Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge University Press, 2012.
18. Benson H. Hju, *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing 2006.
19. Berg Stiven, *Eros and the Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium*, State University of New York Press, Albany, 2010.
20. Bojs-Stouns G.R. i Hubold J.H., *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, New York, 2010.

21. Bošnjak Branko, *Povijest filozofije kao nauka*, Naprijed, Zagreb, 1958.
22. Bošnjak Branko, *Grčka filozofija – od prvih početaka do Aristotela*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956.
23. Bošnjak Branko, *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb, 1961.
24. Brikhaus S.Tomas i Smit D. Nikolas, *Plato and the Trail of Socrates*, Routledge, New York, 2004.
25. Vajt A. Dejvid, *Rhetoric and Reality in Plato`s Phaedrus*, State University of New York Press, Albany, 1993.
26. Vindelband Vilhelm, *Povijest filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1988, prev. Nada Šašel
27. Vlastos Gregori, *Platonic studies*, Princeton University Press, 1981.
28. Gordon Džil, *Plato`s Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge University Press, 2012.
29. Grisvold L.Charles JR., *Self-Knowledge in Plato`s Pheadrus*, The Pennsylvania State University Press, 1996.
30. Grevs Robert, *Grčki mitovi*, Admiral books, Beograd, 2012, prev. Boban Vejn
31. Gutri V.K.S., *A History of Greek Philosophy – IV Plato: the man and his dialogues - earlier period*, Cambridge University Press, 1975.
32. Dajson M., “Knowledge and Hedonism in Plato’s Protagoras”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol.96 (1976), pp.32-45
33. Devero T. Danijel, “The Unity of the Virtues in Plato’s Protagoras and Laches”, *The Philosophical Review*, Vol.101, No. 4 (Oct., 1992). pp. 765-789
34. Delkur Meri, *Delfijsko proročište*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1992, prev. Mila Bašić i Anastazija Jadrijević
35. Demos Marian, *Lyric Quotation in Plato* Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1999.
36. Demos Rafael, “The Fundamental Conceptions of Plato`s Metaphysics”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 32, No. 21 (Oct. 10, 1935), pp. 561-578
37. Densi R.M. *Plato`s Introduction of Forms*, Cambridge University Press, New York, 2004.
38. Dils Herman, *Predsokratovci - svezak 1 i 2*, Naprijed, Zagreb, 1983, prev. Zdeslav Dukat
39. Đurić N. Miloš, *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990.
40. Enton P. Džon i Preus Entoni, *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, State University of New York Press, 1989.

41. Žunjić Slobodan, *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984, prev. Slobodan Žunjić
42. Zukert H. Katrin, *Plato`s Philosopher: The Coherence of the Dialogues*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2009.
43. Invud Bred, *Oxford Studies in Ancient Philosophy Volume XXXV*, Oxford University Press, New York, 2008.
44. Jeger Verner, *Paideia*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, prev. prve knjige Olga Kostrešević, druge i treće knjige Drinka Gojković
45. Jung Karl, *O psihologiji nesvesnog*, Matica srpska, 1984, prev. Desa i Pavle Milekić
46. Jung Karl, *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*, Atos, 2003, prev. Bosiljka Milakara i Dušica Lečić-Toševska
47. Kalam Klod, *The Poetics of Eros in Ancient Greece*, prev. Dženet Lojd, Princeton University Press, Princeton, 1999.
48. Kaluđerović Željko, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, Makedonija, 2015.
49. Kaluđerović Željko, „Elejsko biće“, u: *Pedagoška stvarnost, god. LIX, br.2, Novi Sad, 2013*, 219-220.
50. Kaluđerović Željko, Orhan Jašić „Empedoklovi koreni svega, Ljubav i Mržnja“, u: *Pedagoška stvarnost, god. LX, br.2, Novi Sad, 2014*, 226.
51. Kaluđerović Željko, „Platonovo poimanje pravednosti“, u: *ARHE, god. VII, br. 13, Novi Sad, 2010. str. 49-71*.
52. Kaluđerović Željko, „Prvi „teolozi“ i učenje o uzrocima“, u: *Arhe, god. I, br. 2, Novi Sad 2004*.
53. Kaluđerović Željko, *Filozofski triptih*, Filozofski fakultet Novi Sad, 2014.
54. Kaluđerović Željko, „Heraklitova vatra“, u: *Pedagoška stvarnost, god LV, br. 9-10, Novi Sad, 2009*, 877.
55. Kantorovič H. Ernst, “Plato in the Middle Ages” *The Philosophical Review, Vol.51, No.3. (May 1942), pp.312-323*
56. Karamanolis I. Džordž, *Plato and Aristotle in Agreement?* Clarendon Press, Oxford, New York, 2006.
57. Karson En, *Eros the Bittersweet: An Essay*, Princeton University Press, New Jersey, 1986.
58. Klej Diskin, *Platonic Question: Dialogues with the Silent Philosopher*, The Pennsylvania State University Press, 2000.
59. Korlet Anđelo, “Interpreting Plato`s Dialogues”, *The Classical Quarterly, New Series, Vol. 47, No. 2 (1997), pp. 423-437*
60. Kornford M. F., "The Doctrine of Eros in Plato's Symposium", in *The Unwritten Philosophy and Other Essays W.K.C.Guthrie, 1967*.

61. Kraut Ričard, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006.
62. Ksenofont *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, prev. Danijela Jevtić i Slađana Milinković
63. Kuper Lorens D., *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche*, The Pennsylvania State University Press, 2008.
64. Kuper M. Džon, *Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, USA, 2004.
65. Laertije Diogen, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd, 1973, Albin Vilhar
66. Lejsi A.R., *A Dictionary of Philosophy* Routledge, New York, 1996.
67. Liminta Teresa Maria, *Il problema della Bellezza in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1998.
68. Lodž Klendon Rupert, *Plato`s Theory of Education*, Routledge, New York, 2014.
69. Lodž Klendon Rupert, "The Platonic Highest Good", *Proceedings and Addresses of American Philosophical Association, Vol.1. (1927), pp. 428-449*
70. Ludvig Pol V., *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press, New York, 2002.
71. Luis Marlo junior, "An interpretation of Plato`s Euthyphro" *A Journal of Political Philosophy 13 (1985): 33-65*
72. Luc Mark Dž., *Socrates` education to virtue: learning the love of the noble*, State University of New York Press, Albany, 1998.
73. Marion Žan-Lik, *Erotski fenomen*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, prev. Sanja Milutinović Bojanić i Kristina Bojanović
74. Marković Miroslav, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983.
75. Markuze Herbert, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1965, prev. Tomislav Ladan
76. MekInerni Ralf M., *A History of Western Philosophy* Chicago: Regnery 1963-71
77. Mičel Džošua, *Plato`s fable: On the mortal condition in shadowy times*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006.
78. Mor Elmer Pol, *Platonism*, Princeton University Press, Princeton, USA, 1917.
79. Niče Fridrih, *Dionisovi ditirambi*, Izdavačko preduzeće „Rad“, Beograd, 1999, prev. Jovica Aćin
80. Niče Fridrih, *Rođenje tragedije iz duha muzike*, Dereta, Beograd, 2001, prev. Vera Stojić



81. Niče Fridrih, *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, Grafos, Beograd, 1979, prev. Božidar Zec
82. Osborn Ketrin, *Eros Unveiled Plato and the God of Love*, Oxford University Press, New York, 1994.
83. Pavlović Branko, *Eros i dijalektika*, Plato, Beograd, 1997.
84. Parmenid, *O prirodi*, Službeni glasnik, Beograd, 2013, prev. Aleksandra Zdravković Zistakis
85. Pater Horacio Valter, *Plato and Platonism*, Project Gutenberg Etext, 1910.
86. Perović Milenko A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.
87. Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2006, prev. Miloš N. Đurić
88. Platon, *Dijalozi – Lisid*, Grafos, Beograd, 1987, prev. Slobodan U. Blagojević
89. Platon, *Menon*, Kultura, Beograd, 1970, prev. Miloš N. Đurić, Albin Vilhar
90. Platon, *Odbrana Sokratova*, Dereta, Beograd, 2006, prev. Miloš N. Đurić
91. Platon, *Teetet*, Plato, Beograd, 2000, prev. Dinko Štambuk, Milivoj Sironić i Veljko Gortan
92. Platon, *Fedar*, Dereta, Beograd, 2006, prev. Miloš N. Đurić
93. Polić Milan, *K filozofiji odgoja*, Znamen, Zagreb. 1993.
94. Popkin H. Ričard, *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999.
95. Prius Entoni, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press Inc., USA 2007.
96. Protivi Džon, *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh University Press, 2005.
97. Rajt Žaklin, “Bittersweet eros”, *Jung Society of Atlanta*, 2004.
98. Reale Džovani, *Plato and Aristotle: A History of Ancient Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990.
99. Rebac-Savić Anica, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1985.
100. Rebac-Savić Anica, *Predplatonaska erotologija*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1984.
101. Rist M. Džon, *Man, Soul and Body, Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Variorum, UK, 1996.
102. Rode Irvin, *Psyche*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1991, prev. prve knjige Drinka Gojković, druge knjige Olga Kostrešević
103. Rods Džejms M., *Eros, Wisdom and Silence*, University of Missouri Press, Columbia, 2003.

104. Sanders Ed, Tuminger Kjara, Keri Kris i Lou Nik Dž. *Eros in Ancient Greece*, Oxford University Press, 2013.
105. Sedli Dejvid, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume XVIII, Oxford University Press, New York, 2000.
106. Sedli Dejvid, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume XIX, Oxford University Press, New York, 2000.
107. Sedli Dejvid, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume XXX, Oxford University Press, New York, 2006.
108. Sedli Dejvid, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume XXXI, Oxford University Press, New York, 2006.
109. Sedli Dejvid, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume XXXII, Oxford University Press, New York, 2007.
110. Sedli Dejvid, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume XXXIV, Oxford University Press, New York, 2008.
111. Singer Irving, *The nature of Love*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
112. Tejlor I. A., *Plato the Man and his Work*, Methuen & Co. Ltd, London, 1926.
113. Tejlor S.S.V., *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Volume XIII, Oxford University Press, New York, 1995.
114. Tejlor S.S.V., "Forms as causes in the *Phaedo*" *Mind, New Series, Vol 78. No.309, (Jan.,1969), pp. 45-59*
115. Tejlor S.S.V., *From the Beginning to Plato*, Routledge, UK, 2005.
116. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, Oxford University Press, 2010.
117. *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, Stanford CA 94305
118. Frojd, *Metapsihologija*, Mond, 1996. prev. Dušica Milojković, Marina Pavlović-Ćetković, Stojnić Jasna
119. Hajlend Dru A., *Questioning Platonism Continental Interpretations of Plato*, State University of New York Press, Albany, 2004.
120. Hegel Georg Fridrih Vilhelm, *Istorija filozofije (I-III)* BIGZ, Beograd, 1975. prev. Nikola M. Popović
121. Hedli Daglas i Haton Sara, *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, The Netherlands, 2008.
122. Hesiod, *Teogonija*, Oktoih, Podgorica, 2000. prev. Marko Višić
123. Hol L. Dejvid, *Eros and Irony: A prelude to philosophical Anarchism*, State University of New York Press, Albany, 1982.

124. Huseinov A. A. – Irlic G. *Istorija etike*, Književna zajednica Novog Sada, 1992. prev. Milenko A. Perović
125. Džerson P. Lojd, *Ancient epistemology*, Cambridge University Press, 2009.
126. Džerson P. Lojd, *Knowing Persons A Study in Plato*, Oxford University Press, New York, 2003.
127. Džil Meri Luiz i Pelegrin Pjer, *A companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd. 2006.
128. Džonson Margarit and Tarant Herold, *Alcibiades and the Socratic Lover – Educator*, Great Britain, MPG Books Group, Bodmin Cornwall, 2012.
129. Šori Pol, *Platonism Ancient and Modern*, The University of California Press, 1938.
130. Šori Pol, “Platonism and the History of Science”, *Proceedings of the American Philosophical Society, Vol.66, The Record of the Celebration of the Two Hundredth Anniversary of the Founding of the American Philosophical Society (1927)*, pp. 159-182
131. Šori Pol, *The Unity of Plato`s Thought*, University of California Library, 1903.
132. Štraus Leo, *On Plato` Symposium*, Seth Bernardete, The University of Chicago Press, 2001.
133. Štraus Leo, *Socrates and Aristophanes*, The university of Chicago Press, 1966.